SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME VENTESIMOSESTO

1893-94

NAPOLI
TIPOGRAFIA DELLA REGIA UNIVERSITÀ
NEL GIÀ COLLEGIO DEL SALVATORE
1894

SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME VENTESIMOSESTO

1893-94

NAPOLI
TIPOGRAFIA DELLA REGIA UNIVERSITÀ
NEL GIÀ COLLEGIO DEL SALVATORE
1894

GLI EVANGELII SINOTTICI

—

REALTÀ O INVENZIONE?

— —

MEMORIA

LETTA ALL'ACCADEMIA

DAL SOCIO

RAFFAELE MARIANO

GLI EVANGELII SINOTTICI

—

REALTÀ O INVENZIONE?

MEMORIA

LETTA ALL'ACCADEMIA

DAL SOCIO

RAFFAELE MARIANO

INDICE

GLI EVANGELII SINOTTICI

« Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit sich immer wieder emporgearbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über aller Philosophie erhaben und bedarf von ihr keiner Stütze. Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird es nicht hinauskommen ».

GOETHE

INTRODUZIONE

Nel preludere, uno di questi anni ultimi, alle lezioni sulla storia della Chiesa cristiana, io mi studiai di scrutare alquanto la persona del Cristo (1). Mi parve, come mi pare tuttora, che di ogni ragionamento intorno al Cristianesimo punto di partenza dovess' essere Colui che ne fu il fondatore, e dall'opera del quale esso trasse l'origine sua. Il pernio infatti cui qui tutto s' appunta e si

(1) Vedi il discorso proemiale, *La persona del Cristo*, Roma 1889.

tiene, è la fede nella divinità e nella efficacia redentrice del Cristo. Alla quale fede la coscienza religiosa cristiana ha sempre aderito, nè, per fare che si faccia, si vede come potrebbe staccarsene. Quelle verità spirituali e divine la cui visione, grazie al principio cristiano, le si è addentro dischiusa, tuttochè conformate alla sua essenza etico-psicologica, essa, la coscienza, non sa ad ogni modo separarle dal Cristo. Perchè in fine è il Cristo che gliele ha rivelate non solo, ma gliele ha esposte come effettuate nella sua persona. Sicchè, dove non si cerchi d'intendere la necessità di tal fede, il Cristianesimo discende al grado di alcunchè di accidentale e fortuito, e le sue origini e il suo processo storico appaiono come involti in tenebre fitte.

Però, nell'atto che andavo meditando sul soggetto, non mi sfuggì che, ad assicurare il fondamento della fede nel Cristo, occorresse pure far capo ai libri storici del Nuovo Testamento, agli Evangelii, e segnatamente ai Sinottici, ai primi tre di Matteo, di Marco e di Luca. A questi tre soltanto e non al quarto, perchè, dove si tratti delle attestazioni circa alla primitiva tradizione cristiana è preferibile di stare soprattutto ai Sinottici.

Nel 4.° Evangelio codesta tradizione è riguardata alla luce di una dottrina cristologica, e la materia della storia vi è innestata e, quasi direi, fusa con una intuizione quanto, senza dubbio, religiosa e teologica, altrettanto pure nel fondo suo speculativa e metafisica. Onde, più che esposizione dei fatti reali, lo scritto è approfondimento e comprensione della lor verità ideale. E, data tal maniera peculiare e distintiva dell'Evangelio di Giovanni di

riferirsi alla tradizione cristiana, il ricorrere ad esso potrebbe facilmente indurre il sospetto, che ci si affidi ad alcunchè di troppo riflesso e filosofico, che vuol dire, di molto lontano dalla schietta ed ingenua spontaneità degli elementi originarii, quali li han serbati i primi tre Evangelii (1).

Certo, si deve essere affatto alieni dal credere che, per comprendere che cosa il Cristo e il Cristianesimo siano, basti il mettersi davanti gli Evangelii e farne una critica estrinseca, criticarli in ciò che essi dicono esternamente, senza curarsi di ciò che dicono internamente. Generalmente si crede così; ma è un errore. Tale fu la strada che prese a battere lo Strauss; onde fece capo a quei risultati storicamente negativi e vani, che tutti oramai dovrebbero sapere. Una critica degli Evangelii scompagnata da una storia evangelica, non illuminata dalla visione dell'intimo contenuto della storia evangelica, è critica sbagliata e fallace. Quali che siano le conclusioni cui l'esame dei testi evangelici può condurre, non è da dimenticar mai, che ci è la realtà dell' opera religiosa del Cristo. E realtà siffatta vuol essere spiegata per sè. E, a spiegarla, bisogna indagarla nelle sue profonde cagioni, le quali poscia si riverberano nei suoi effetti e nelle sue conseguenze. Si può dire, che il vero e supremo problema che balza fuori dall'insieme delle storie evangeliche, è quale sia la necessità dell'essersi il Cristianesimo composto a principio etico-religioso universale, ed invertito nella realtà della vita in una attuosa energia

(1) Vedi la mia Memoria, *L'Evangelio di Giovanni — Sua relazione coi Sinottici, suo spirito e suo scopo.* Napoli, 1892.

storica la più efficace che al mondo sia mai stata. Il mistico motto di Fichte serba sempre la sua verità: « L'elemento storico chiarisce soltanto, e non vi è che il metafisico il quale salvi e santifichi ». La storia interna non si lascia qui integrare mercè la storia esterna. Il ricusarsi dei più di riconoscerlo non vuol dire che i più abbian ragione, e non cangia quindi niente alla cosa.

Il Cristo e la sua opera non s' intendono veramente senza risalire allo spirito, all' essenza del Cristo. Una ricostruzione empirica ed anche psicologica è a ciò insufficiente. Occorre il sussidio d' intuizioni e concetti universali. Ci vogliono le idee circa alla natura della religione e della sua storia e circa al moto e al progresso della rivelazione divina nel mondo prima e dopo del Cristo. Il Cristo è venuto nella pienezza dei tempi, e il mondo s'è rifatto, s'è rigenerato spiritualmente e moralmente. Come ciò? Come, in che senso eran pieni i tempi? E come, in qual modo ha potuto il Cristo ottenere sì prodigioso effetto? Chi era colui che ha avuto la potenza di ritirare il mondo dall' abisso di corruzione in cui si era immerso? Chi ha potuto esser colui che ha operato la redenzione e la salute del mondo? Sprovvisti di tali idee, chiudendosi ermeticamente entro la cerchia dei dati e delle circostanze empiriche, il Cristo, qual salvatore e redentore dell'uman genere, diventa un enimma indecifrabile.

Tutto questo è vero. Nulladimeno , ciò non toglie la necessità di prendere le mosse dalla critica dei Sinottici. Le nostre cognizioni concrete intorno al Cristo noi le dobbiamo a codesti Evangelii. Sono essi i fonti primordiali della tradizione cristiana: sono essi gli unici e più anti-

chi documenti iniziali giunti sino a noi, dove è serbata la notizia dei fatti e dei discorsi, delle dottrine e degli insegnamenti del Signore. Perciò sono pure essi la base naturale sulla quale bisogna assidere i ragionamenti intorno al Cristo. Ogni conclusione al riguardo lascerebbe sempre adito ad obiezioni, a dubitazioni e dinieghi, sino a che non la si sia mostrata, esaminando il contenuto dei Sinottici, come non contradetta, ma armonizzantesi con tal contenuto. Il che importa che, senza dibattere il gruppo delle quistioni che costituiscono la sostanza di quella che s'è chiamata la *Critica degli Evangelii*, potrebbe ai più parere che si faccian discorsi aerei ed immaginarii.

In sostanza i Sinottici con la loro storia esterna ci conducono, a dir così, sul limitare della storia interna, sino al punto, cioè, in cui la ricerca e il riconoscimento vero della persona del Cristo cominciano, e possono cominciare. Grazie ai lor racconti circa ai dati empirici e obiettivi, essi ci attestano che quella tale persona ha effettivamente esistito, e ci certificano della sua concretezza positiva, e ci mostrano, in una parola, l' idea e la verità divenute fatto, realtà, persona vivente ed operante. Non si richiede alcuno sforzo per vedere, che, quando si faccia astrazione dai dati empirici o obiettivi, tutto prende a fluttuare e a svanire. E lo spirito e l' essenza del Cristo, l' idea del Cristo e del Cristianesimo diventano del pari un che di enimmatico; anzi corrono risico addirittura di apparire quali vane immagini della fantasia.

Le due esigenze adunque, lungi di escludersi, si compiono a vicenda. Da un lato, la cernita e l'appuramento della storia esterna, quale negli Evangelii è raccontata,

devono esser fatti alla luce della storia interna del Cristo. Dall'altro, punto di partenza, addentellato, sostegno a tal fatta di considerazione interna è la storia esterna, o, che è lo stesso, la critica degli Evangelii.

Così è che promisi a me medesimo di occuparmi una volta di codesta critica, ed ora mi piace di solvere la promessa.

A farne rilevare innanzi tratto la vastità e l'importanza, non è d'uopo di molte parole: basterà la semplice enunciazione dei problemi cui le storie evangeliche aprono l'adito. Lasciando da banda le particolarità minute e secondarie, i problemi essenziali sono questi. Il primo riguarda le relazioni in che i Sinottici stanno fra loro, per rispetto al lor contenuto. L'uno o l'altro degli Evangelii è stato forse composto, avendo l'autore tenuto presenti quelli composti già anteriormente? Dell'uno quindi o dell'altro accade forse di dire, che, più che opera in certo senso originale, o almeno indipendente, sia stato in vece ricavato dai preesistenti, dei quali sarebbe perciò una riproduzione, una copia? E, in forma più generale, vi ha forse dipendenza, e di qual natura, fra i Sinottici? Il problema delle relazioni si riconnette, anzi trapassa immediatamente in quello della composizione. Che i Sinottici abbiano una lor storia interna di formazione, non sembra, come si vedrà, potersene dubitare. Ma in quale guisa cotal processo formativo si lascia, per quanto è possibile, ricostruire? E dalla natura della composizione non ci è forse motivo per riuscire alla conclusione, che, se non pel tempo, certo, per la lor materia essi son pure documenti in un certo senso primitivi e originarii? Segue quindi il

problema capitale circa alla veridicità e credibilità dei Sinottici. Quale è il fondo fondo dei Sinottici? È invenzione? È realtà? È storia vera, reale quella che ci raccontano, e si può credere in essi? La lor materia è una creazione di quei che ne furono autori, ovvero è da considerare come proveniente dai primitivi testimoni oculari? Rispecchia essa l'andamento di eventi in effetto occorsi, ovvero solo il libero moto della genialità creativa degli Evangelisti? E, d'altra parte, quanto a ciò che nei Sinottici si riferisce alle intime rivelazioni del Cristo, sono essi da riguardare qual descrizione genuina, sincera, qual riproduzione esatta, fedele della propria coscienza, del proprio pensiero di lui e della sua natura tutta peculiare ed unica? Ovvero è da vedere in essi un prodotto, parte di fantasie accese ed allucinate, desiose di raffigurarsi sotto parvenze concrete una lor proiezione, una imagine che vi si era generata dietro le spinte di bisogni subiettivi e di peculiari condizioni di luoghi e di tempi, parte pure di menti intente a dar corpo e realtà a tendenze psicologiche, a concetti spirituali, a idee universali? Un'ultima questione, non la meno intralciata, riflette il racconto delle azioni miracolose. Che cosa pensare di questa parte dei Sinottici? Bisogna forse dire che si ha dinanzi qualcosa di puramente aggiunto dalla fede, in virtù della potenza tutta sua poeticamente generatrice e idealizzatrice? Ovvero alle stesse storie miracolose neppure è da rifiutare un certo nòcciolo obiettivamente resistente che, se non nel rispetto empirico, almeno in quello ideale le giustifica e le riveste di un carattere di profonda legittimità?

Questo il gruppo dei problemi che costituiscono come il

succo e la sostanza della critica degli Evangelii, e l'esame dei quali è l'oggetto del presente scritto.

Però, si avverta, l'esame io lo farò un po' a modo mio. L'andazzo oggi prevalente nello scrivere di materie che prestano il fianco a dispareri e dissensioni, è noto. Le aggiunte e gli accessori spesso annebbiano e quasi soffocano la cosa principale. Per chi prenda a trattare un argomento quale che siasi, ma massimamente poi un argomento come la critica degli Evangelii, l'importante è, o per lo meno dovrebb'essere, di svolgerlo in guisa che se ne scopra e colga nettamente e direttamente la natura ideale e la storica, e in chi legge si produca e rimanga, non foss'altro, una impressione il più possibilmente nitida, precisa, adeguata e concludente dell'oggetto. In cambio i più usano offrire un gran ciarpame di opinioni e sentenze disparate e ripugnanti, e quindi un turbinio di note e richiami e rimandi e confronti ed emendazioni senza fine, e congetture e dispute spesso vane, e riprodotte e rese eterne per smania di fare sfoggio di molto sapere (1). Gli è come una gara fra cervelli che, per troppo

(1) Scelgo a caso un esempio fra tanti della vacuità e puerilità delle congetture e questioni che si agitano. È noto, anche per l'attestazione di Tacito, che il processo che condusse il Cristo in su la Croce, si svolse innanzi al tribunale di Ponzio Pilato, il procuratore imperiale nella Giudea. Ora relativamente a costui si torna sempre daccapo ad esaminare il problema psicologico, circa all'attitudine sua nel processo; e se egli, cioè, si sia mostrato ostile, ovvero sia stato soltanto cedevole e fiacco; sicchè lo si debba accagionare niente altro che di debolezza, ovvero tenerlo in

informarsi in qua e in là di ciò che han pensato e detto gli altri, non hanno agio nè tempo di raccogliersi e pensare essi stessi. E con ciò si crede di fare la grande critica storica!

Ma bisognerebbe badare che di qui conseguita quella continua oscillazione e, potrebbe dirsi, paralisia delle idee e dei pensieri, per la quale, mentre sembra all'apparenza che si abbracci ogni cosa, si finisce, in realtà, col non stringer niente. Sono parecchi gli scritti, leggendo nei

conto di giudice iniquo. È meno male se ci si limitasse a ripigliare del continuo tal problema. Benchè di natura abbastanza secondaria e vecchio oramai e sciupato, il problema può ad ogni modo servire a mostrare, come Pilato non intendesse niente della nuova dottrina del Cristo e non vivesse in riguardo di essa in alcun sospetto, e può quindi essere un altro argomento che confermi come in sul principio, al sorgere del Cristianesimo, poichè fu reputato qual semplice sètta giudaica, il sentimento di disprezzo e insieme di sicurezza rispetto ad esso fosse comune e generale nel mondo romano. Ma si pretende per giunta che sia questione di gran rilievo il determinare qual valore storico si spetti alle singole notizie dei Sinottici intorno al processo, le quali in qualche particolare differiscono. Eppure sono differenze al tutto indifferenti, che non modificano in nulla la cosa sostanziale e non vi gettano su alcuna luce nuova. Il discettarne fa pensare agli strali arguti e sarcastici che Hegel qui e là scocca contro all'esegèsi, che sembra riporre il massimo ufficio suo nel dibattere la questione in quanti codici si trovi il tale o il tal altro passo, e se, secondo le varie lezioni, debba dirsi: *lodato sempre sia Iddio*, ovvero: *lodato sempre sia Gesù Cristo.*

quali tu vorresti formarti un qualche convincimento, e ti capita in vece di uscirne sbalordito, come lo scolaro nel Faust, con la testa rimpolpettata di notizie, che non fan presa e non lasciano vital nudrimento.

Sarebbe per altro assai ingiusto il tacere che quei tedeschi medesimi che a tal riguardo sopra di tutti peccarono e peccano gravemente, han pur saputo offrire modelli imitabili e classici addirittura di un metodo sano e ragionevole di trattazione e di esposizione. Non ci sono soggetti più accanitamente disputati di quelli intorno ai quali versano i due enormi volumi del Pfleiderer (1) e del Weizsäcker (2). E, nulladimeno, nel primo le succinte note, occasionate il più delle volte dal bisogno di correggere i testi, sono così poche che si contano sulle dita; e nel secondo non se ne trova neppure una sola. Dei due insigni autori sarebbe anzi quasi il caso di dire:

Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdin.

Per tenersi scrupolosamente lontani dall' abito comune ed oramai inveterato di cacciare nei libri il troppo e il vano, hanno di soperchio semplificato il loro còmpito, mettendone fuori ogni intento polemico, ma insieme pure ogni elemento discretivo, non di rado assai proficuo. Ad ogni

(1) *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichen Zusammenhang*, Berlin 1887: pagini 891 in ottavo.

(2) *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg, 1886: pagini 698 in ottavo.

modo, l'esempio loro non dovrebbe rimanere sterile, se certi affastellatori e manipolatori, tanto forse in ciò abili e valentissimi, quanto pedantescamente petulanti e sconclusionati non fossero incorreggibili.

Per parte mia, ripeto, procederò in modo un po' diverso. Intendo mettermi in via senza bagaglio di stillata erudizione che confonde e non fa frutto. Alcune annotazioni strettamente necessarie e qualche indicazione di luoghi, per chi voglia informarsi più ampiamente, saranno più che sufficienti. Del rimanente andrò diritto al mio scopo. Il quale, se è lecito esprimermi così senza essere franteso, è più pratico che teoretico. Io vorrei porgere alcun lume che valga a rassicurare quelli fra gli spiriti sinceramente religiosi e credenti, i quali pure, per innato bisogno inquisitivo, non sanno ricalcitrare agli stimoli del dubbio, e sono inclinati e desiosi di ricercare ed intendere le fondamenta della lor fede. Spiriti siffatti staranno contenti di trovare qui esposte con sobrietà ed insieme con determinatezza, e non senza anche (per motivi che appariranno cammin facendo) le debite cautele, le soluzioni che sembrano le più accettevoli ed attendibili.

I.

La critica degli Evangelii in generale.

Segnatamente da noi, in Italia, per cagioni molteplici antiche e recenti, che non è il momento ora di enumerare, si è venuti al punto, che l'argomento non par possibile ventilarlo senza pericolo. Quando ci si accinga a trattarne a dovere con ferme convinzioni e serietà di pensiero bisogna aspettarsi d'incorrere nelle repugnanze, e forse nell'avversione della gente eccessiva ed estrema d'ambo i lati. Non parlo della vecchia piaga ereditata dai nostri Umanisti sin dal tempo della Rinascenza; la piaga, intendo, dei furbi e degli abili, i quali nel lor concetto non tengono in alcun conto la religione e il Cristianesimo, e nella pratica intanto, per convenienza sociale o, peggio, per calcoli interessati, s'accomodano ai procedimenti della Corte Romana e dei sostenitori suoi, i Gesuiti. Ma ecco, da un lato, i violenti, pei quali di libertà e di forza di spirito fa prova oramai solo chi mostri di reputare la religione un'allucinazione, uno stato patologico dell'umanità, che la scienza parte ha già debellato, parte è avviata a far scomparire del tutto. Dall'altro, i timidi, pei quali il voler prestare alle verità cristiane un *obsequium rationale*, e l'accostarvisi armati del lume dell'intelletto, è empia profanazione e sacrilegio. Fortunatamente discorsi siffatti se possono un momento commuo-

vere od offuscare le menti, niente può fare che, prima e poi, non mettano a nudo la loro inconsistenza ed impotenza. Poichè contrastano e calpestano i più intimi, i più indistruttibili bisogni della coscienza umana, questa non sa che farsene, e finisce col tirar diritto per la sua via, senza badarvi, conformandosi alle esigenze pratiche e ideali della propria natura.

È mestiere che i violenti e i timidi si rassegnino. Il reale processo storico della civiltà dai primi inizii infino al presente è testimonianza solenne del non essersi mai le società umane scompagnate dalla religione. Per qual forza o qual ventura abbia ad accadere altrimenti in un avvenire prossimo o lontano, nessuno lo ha ancora dimostrato. Ogni cosa costringe a ritenere, che la religione, come ci è stata in passato, ci ha da essere ora e sempre. E che ci sia, è bene grande e sommo per tutti, tanto per quei che ci credono, quanto per quei che se ne ridono. Anche per le società moderne, e siano pure colte, addottrinate quanto si voglia, non ha, certo, perduto di sua virtù applicativa la parola di Pascal: « Le cose della religione ci toccano e c'importano così profondamente, che chi le dispregia o non cura di chiarirsene, ha in sè alcunchè di mostruoso e di spaventoso ». La visione infatti dei problemi eterni che nella religione si annidano, e il bisogno di scrutarli, furono e saranno in ogni tempo gl' indicatori di una vita di spirito forte e progredita, e di un alto grado di svolgimento e di cultura intellettuali e morali. E per gente che guarda al positivo della vita, non dovrebbe essere superfluo l'aggiungere, che in quel bisogno è pure il fomite di molta operosità pra-

tica ed il segno distintivò di grande importanza storica: la Germania, l' Inghilterra, l' America informino. Sin qui s' è visto sempre, che dove l' ideale religioso s' oscura o s' abbassa, ivi ristagno e scadimento non tardano a manifestarsi. Col rinchiudersi nella immediatezza e materialità della vita i popoli diventano poveri e miseri moralmente e storicamente, ed anche economicamente. E se la religione è elemento cotanto essenziale all' esistenza delle nazioni, non è dato poi di scorgere, perchè la religione cristiana avrebbe, quando che sia, a disfarsi. Che si provi qualcuno a concepire in modo razionale una forma di rapporto religioso più puro e più vero di quello fondato dal Cristo, e presto e facilmente si farà accorto della inanità del tentativo.

D'altra parte, religione e Cristianesimo non devono essere pratica superstiziosa, meccanica, e neppure fede cieca, idiota, avversa ed impervia ad ogni spiracolo di pensiero. Specie il Cristianesimo, religione eminentemente spirituale, porta in sè inestinguibile l' impulso a conoscersi e riconoscersi, la tendenza ad un lavorio d' invertimento dei dati, a dir così, empirici, sensibili della fede in dati intelligibili e spirituali. Una delle virtualità più proprie e spiccate della nuova idea religiosa è questa energia interiore, per la quale l' intelletto è portato a ripiegarsi e riflettere sulla materia della fede, e, non pago di credere, di prendere il contenuto della fede come un fatto, lo scrutina e vuol comprenderlo nello spirito, vuol rendersi conto razionale di ciò che tien per fede. E nel campo della Chiesa cristiana non ci è mai stato spirito poco poco elevato ed illuminato il quale pretendesse di sottrarre le cose

della fede alle ricerche e all' attività del pensiero e della ragione.

Certo, vi ha chi opina che, rispetto al Cristianesimo, bisogna attenersi semplicemente al fatto, alla persona e all' azione del Cristo. Su per questo cammino lo Harnack è ito innanzi a tutti. Ogni ricerca e ogni costruzione di una essenza del Cristianesimo è, secondo lui, da abbandonare come non scientifica. Lo speculare astratto egli definisce pretto scolasticismo e mitologismo. E dà a pensare che l' andar dietro a idee la cui realtà non può essere dimostrata, sia un cader nel vago, un cacciarsi in sottigliezze teologico-filosofiche, le quali contorcono il significato o, peggio, fanno man bassa sul proprio contenuto della fede religiosa, ch' è poi in fondo ciò che solo e realmente importa (1). Ma quale è la cosa, per strana che sia, che non si possa affermare e, pei tempi che corrono, aborrenti da ogni procedimento razionale rigoroso e sistematico, non sia stata affermata?

Evidentemente, senza i fatti, senza il Cristo, senza la sua viva azione personale, non ci è più Cristianesimo. Ma non meno evidentemente ad ogni passo noi siamo costretti ad accorgerci, che sulla base dei soli fatti il Cristianesimo neppur regge. In mancanza di altri argomenti, basterebbe già a provarlo questo, che dei fatti fondamentali della fede cristiana noi non sappiamo niente di preciso. Noi ne ignoriamo il nascimento e la formazione, e non v' è chi possa appurarli mai. Saprebbe, di grazia, dire

(1) Vedi *passim* nei Prolegomeni al suo *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I Vol., 2.ª Edizione, 1888.

qualcuno come sia nata e si sia formata la fede nel Cristo morto e resuscitato e asceso alla gloria dei Cieli, ch'è pure la base sulla quale s'è elevato l'edifizio meraviglioso della civiltà cristiana? L'impossibilità di sapere tali cose, congiunta con la realtà della vita e della storia cristiane, le quali, malgrado di ciò, sono nondimeno riuscite a perennarsi, mostrano già, lo ripeto, l'inadeguazione dei fatti empirici e della fede in essi a render ragione del Cristianesimo, e la necessità di assorgere alla sua essenza ideale, a quella essenza che si fa valere nell'ordine della concreta realtà storica, ancorachè siano rimaste ignote le prossime circostanze e le più proprie determinazioni dei singoli fatti. In generale, se qualcosa conosciamo e possiamo affermare circa all'intimo significato dei fatti, noi lo dobbiamo alla luce che piove dalla comprensione di quella essenza ideale, e alla capacità e allo sforzo nostro di sollevarci alla sua visione. Può parere che basti il credere, che basti la fede; e che, a petto del cuore e del sentimento i quali afferrano immediatamente la persona del Cristo, siano povera ed inutile cosa gli sforzi del pensiero teologico e della mente speculativa per scrutarla e descriverla razionalmente tale persona. Ma è un falso parere. Come pura fede e come cosa del cuore e del sentimento, il Cristianesimo è una religione fra le tante. Solo nella mente e come pensiero, quale intendimento della verità, appare ed è la religione assoluta, la suprema rivelazione del divino nella religione. La differenza è quella medesima che intercede tra la fede idiota ed ingenua, πίστις ἰδιωτικὴ καὶ ἄλογος siccome la chiama Origene, e la fede riflessa, intelligente che ricerca se stessa e il suo contenuto. Delle

quali, dice lo stesso Origene, la prima fa luogo ad un Cristianesimo corporale (χριστιανισμός σωματικός) e la seconda ad un Cristianesimo spirituale (χριστιανισμός πνευματικός) (1).

Non si vuole intanto tacere, che, a sentir parlare di critica degli Evangelii, le coscienze timorate provano un senso di raccapriccio, e ne respingono con orrore ogni pensiero. Come mai discettare intorno alla derivazione apostolica dei Santi Evangelii e intorno alla genuinità e veridicità del lor contenuto? Non è questo un lasciarsi andare a dubbii e questioni incomportabili? Chi vorrà credere che la Chiesa e gli uomini suoi più autorevoli si siano ingannati nel riconoscere con tanta unanimità la natura e il carattere autentici degli Evangelii? E si trattasse di cosa di picciol rilievo! Trattasi bensì del fondamento della dottrina ecclesiastica e della vita cristiana! Arrogandosi il diritto di scrollare il sicuro possesso di quell'ordine di credenze che una tradizione secolare ha per sempre stabilito, e la fede sincera ha circondato di venerazione convinta e irremovibile, non oltrepassa forse la critica i suoi limiti e le sue facoltà?

Bisogna intendersi: niuno dice che nella maniera di riguardare il Cristianesimo non si possa muovere da una concezione meccanicamente soprannaturalistica e miracolosa. Il pregiudizio che porta a raffigurarselo quale avvenimento dovuto ad un miracolo, all'azione diretta di un volere onnipossente e prepotente, operoso non per vie intrinseche, ma per vie estrinseche, quasi necessità e costrin-

(1) Vedi la conclusione del mio Saggio critico-storico, *Le Apologie nei primi tre secoli della Chiesa*. Napoli, 1888, pagg. 71 a 78.

gimento arbitrarii e capricciosi, trova ancora, e forse troverà sempre, immenso stuolo di aderenti e fautori. È un pregiudizio, perchè, quanto è certo che il Cristianesimo è il più gran fatto nella vita dell' umanità, onde è impossibile di non scorgervi la predisposizione e l' intervenzione divine; altrettanto è sicuro, che Dio, muovendo e muovendosi negli uomini, li muove e vi si muove con mezzi spirituali e razionali, e non materiali e meccanici (1). Ma di questa verità, che apparve chiarissima ad uno dei più cospicui intelletti cristiani, ad Agostino, secondo il quale *Deus hominibus, per homines, propter homines, humano modo locutus est;* di questa verità, dico, non molti sembrano aver consapevolezza.

Nel rispetto peculiare della critica degli Evangelii, neppure è esclusa la possibilità che si opponga un fine assoluto di non ricevere. È ben possibile l'invocare il principio della ispirazione divina, stando al quale gli Evangelii sarebbero stati distesi per un impulso proveniente immediatamente da Dio. Il Santo Spirito li avrebbe esso stesso dettati parola per parola, dalla prima sino all' ultima, servendosi degli uomini cui sono attribuiti come di semplici amanuensi, come di puri strumenti passivi. L'affermare ciò è possibile non solo, ma è stato affermato da una tradizione millenaria, la quale dura tuttora. Certo, questo modo troppo materialistico, e perciò falso, di concepire il principio della ispirazione divina, non deve farci dimenticare che ci è pure in tale principio un nòc-

(1) Vedi il mio Discorso proemiale, *Il processo storico della Chiesa*, Roma, 1888, pag. 6 a 8.

ciolo vero e indistruttibile. Ed il nòcciolo è questo, che gli Evangelii non sarebbero stati mai composti, dove gli autori loro non si fossero sentiti interiormente commossi da una fede immensa nel Cristo, e profondamente ispirati dalle verità eterne da lui rivelate. Nemmeno però si può dubitare che, quando si muova dalla ispirazione divina, non spiritualmente, ma materialmente intesa, non resta che di chiudere la bocca per sempre, e ogni discorso finisce, e non ci è più luogo in alcuna guisa per un esame ed una critica quale che sia degli Evangelii.

Se non che, non è d'uopo indugiarsi a discutere in astratto sulle facoltà e sui limiti della critica. Nè teoreticamente nè praticamente è stato mai risoluto il problema se sia possibile porre in anticipazione un confine all' intelletto, e prefissargli un segno oltre il quale non debba andare. E non è stato risoluto, perchè il problema, posto così, è insolubile. Checchè comunemente se ne pensi, dove si guardi a fondo, è chiaro che Kant, nell'atto stesso e appunto perchè ha preteso discernere e determinare i limiti della ragione, li ha trascesi e mostrati indiscernibili e indeterminabili. Egli è che la ricerca illimitata della verità è l'essenza medesima della ragione e dell' intelletto umani, quali Iddio li ha fatti. Delle istanze addotte ci si può facilmente sbrigare, avvertendo che oramai, piaccia o no, sia un bene sia un male, codesta critica degli Evangelii ci è. E se ci è, l' ignorarla e il fare come se non ci fosse, sarebbe attitudine da fare in tutto il paio con quella dello struzzo. Dato che critica siffatta riesca offensiva e nociva per la fede religiosa, che minacci, causa i suoi eccessi e trasmodamenti, di scuotere le

basi della religiosità, evidentemente, col lasciarla andare e non curarsene, il male e il danno non potrebbero che crescere.

Il fatto è che di metterci fuori dell' ambiente intellettuale che ci circonda, facendo astrazione dagli elementi onde si compone, e dalle correnti spirituali che vi si son formate e di presente vi si muovono, anche relativamente all' ideale religioso, noi non ne abbiamo davvero il modo. Sarebbe una condizione artificiale, forzata, e per tanto insostenibile. Noi siamo figli del nostro tempo. Quello che il tempo nostro pensa, specie intorno alla religione e al Cristianesimo, che sono la radice della moralità e della cultura popolari, non ci può essere indifferente: *Res nostra agitur!* E si tace dello strascico lungo di supina ignoranza e d' indolenza e di letargo spirituali che l' abbandono e la rinunzia ad ogni ricerca nel campo delle cose religiose si portan seco.

Però cotal maniera di risposta alle istanze suona, veramente, un po' brutale. Vi sono ragioni, a dir così, più umane e meglio persuasive, per le quali le coscienze timorate possono dar tregua al turbamento onde si sentano, per avventura, agitate. È bene il caso del *Respice finem!* La critica tocca la lettera, la forma esterna degli Evangelii, non lo spirito, non la sostanza interna. Il valore e la consistenza del Cristianesimo non dipendono dalla lettera e dalle parole della Bibbia. Nè poi le qualità degli uomini che si reputano essere stati gli autori dei Sinottici, nè la maniera e il tempo in che questi furono distesi, possono decidere della loro veridicità. Per rispetto al contenuto delle storie evangeliche, tali cose sono piut-

tosto secondarie. Se gli Evangelii sono i documenti dei fatti attraverso i quali il Cristianesimo venne su all' esistenza, ed anche del suo pensiero originario, non lo sono mica per le circostanze esteriori di lor composizione, ma si pel principio che interiormente li anima. Il Cristo e il Cristianesimo rimangono quelli che sono, quale che sia, d'altronde, il concetto che noi dobbiamo formarci circa ai modi coi quali furono messi insieme gli scritti che attestano del lor nascimento.

Poichè adunque una critica degli Evangelii ci è, e poichè non è in noi di fare come se non ci fosse, il dovere di cristiani schietti e convinti, ma insieme pure serii e intelligenti è di prendere il proprio partito. Per mantenere in altissimo rispetto le cose che più ci stanno a cuore, il mezzo migliore è lo scrutinarla critica siffatta, dirò addirittura il far la critica della critica; e, dove si mostri eccessiva e fallace, respingerla, e, dove in vece sia nel vero, ammetterla e attribuirle il valore che le spetta.

II.

Le origini del Cristianesimo e la critica in Germania.

È un dovere il procedere con grande riserbo e cautela nell' esame dei problemi innanzi enunciati per ragioni assai gravi. Il credere o il dare a credere che la critica storica sia come in possesso di una bacchetta magica, è una mera prosunzione ovvero una illusione. I documenti dei quali si tratta, sono antichissimi. A parlare rigorosamente, nessuno che voglia occuparsi dell' autenticità de-

gli Evangelii e della loro sincerità rispettiva, è in grado di pronunziarsi con sicurezza. Le riprove e i riscontri mancano. Per la qual cosa si è ridotti a muoversi sul terreno mobile e sdrucciolevole delle supposizioni e delle congetture. Dove, anche quando nelle indagini non si mescolino in alcun modo apprezzamenti e impressioni, per non dire preoccupazioni individuali, rimane sempre vero che in sostanza si lavora d' induzioni più o meno probabili e logicamente verosimili. Ora congetture, induzioni, spiegazioni concettuali sono teorie. Ed ogni teoria, per bella e smagliante che sia, è vizza e grama a petto della realtà storica viva e parlante. Il fatto del Cristo e del Cristianesimo che negli Evangelii ci risorge dinanzi in tutta la sua vivacità e maestà, non è stato posto dall' attività teologica, nè dalla tradizione ecclesiastica. Il colpire queste ultime nelle loro aberrazioni, nelle loro erronee interpetrazioni di quel fatto, non è un colpire il fatto in se stesso. Messe a fronte della storia reale che costituisce il contenuto di tal fatto, le teorie sono impotenti. Nonchè l' esperienza di tutti i giorni non ci faccia vedere, come spesso con le teorie si tenti di sgretolare e spolverizzare ogni cosa. Ma dal tentare al fare ci corre. I tentativi non nuocciono alla realtà: non la distruggono, e non la scuotono neppure. In una parola, la giustezza e la fecondità di ogni teoria dipendono qui tutte dal tenere l' occhio fisso al fatto storico, e dal saperlo codesto fatto rispettare e ricostruire in maniera positiva.

Di tali ragioni ed esigenze le quali dovrebbero disporre a moltissima circospezione, la grande critica biblica e religiosa in Germania, specie quella della celebre Scuola

di Tubinga, non sempre s' è ricordata. Onde parecchi dei rappresentanti suoi, e non per avventura i meno eminenti, si sono non di rado addimostrati troppo corrivi nel credere di aver colta la verità, precisamente nel punto in che più se ne dipartivano. Ma poniamo le cose bene a posto.

A questa critica biblica che s' impernia sul tronco della libera coscienza religiosa protestante, va degnamente assegnato il titolo di *grande*. Grazie alla sua attività, s' è fatto luogo in Germania ad un movimento di studii e d' idee, di cui indarno si cercherebbe l' eguale in altri paesi, non escluse la Francia e, sotto certi rispetti, l' Inghilterra medesima. Studii siffatti han contribuito non per picciola parte alla grandezza della Germania, assegnando alla cultura sua quell' universale valore storico-ideale che la distingue. E, di certo, sono per essa titolo di gloria ben più solido ed imperituro delle vittorie militari e guerresche, e della potenza politica e materiale che per virtù loro s' è ora conquistata, e della quale minaccia d' invanire un po' più che non convenga. Da quegli studii è derivata tutta una serie immensa di lavori stupendi, che onorano altamente l' intelletto umano, siccome quelli nei quali, se ampia è la ricerca e cospicua e soda la dottrina, ancor più ricco e profondo e fecondo vi circola il pensiero. Io non ho mai compreso, perchè allo Zeller sia piaciuto di denominare la scuola di Tubinga, quasi per antonomasia, la *Scuola Storica* (1). Codesta

(1) Vedi EDUARD ZELLER, *Die Tübinger historische Schule* in *Vorträge und Abhandlungen*, Erste Sammlung, Leipzig, 1875.

è denominazione fatta apposta per nascondere e sopprimere il dato distintivo e tipico della cosa che si vuole caratterizzare. Il proprio di quella Scuola è di essere insieme storica e speculativa. Quei che la compongono, sono storici, sì, ma sopra di tutto sono teologi e pensatori; e non riescono ad essere storici veri e grandi, se non in quanto pensano e sanno pensare. Il primo impulso al lor nuovo modo di concepire la storia, la religione e il Cristianesimo lo derivano dall' influsso e dall' efficacia su loro esercitata dalle speculazioni e dall' idealismo filosofico del Hegel, e specialmente dalla sua Filosofia della Religione. Il che dichiara e confessa esplicitamente il capo stesso della Scuola, il Baur; ed è molto curioso e maraviglioso, che lo Zeller ne taccia, anzi non si periti di negarlo.

Comunque, se del Cristianesimo primitivo, delle sue origini ideali e temporali, del suo processo storico, da per tutto, in Europa, in America, segnatamente poi da noi altri, nati ed allevati nel grembo del cattolicismo papale, si parla e si scrive nel modo che facciamo, ciò, è giustizia il riconoscerlo, si deve in massima parte all' operosità della critica biblica e protestante in Germania. Parecchi hanno il torto di dimenticare o di tacere, che è un insigne merito di tale critica l' essere oggidì quelle cose diventate obietti accessibili ad ogni intelletto colto e il costituire uno dei più vistosi momenti del patrimonio scientifico del tempo nostro. E non è punto vero, del resto, quel che volle asserire lo Strauss (1), che il risul-

(1) Nella Prefazione ai *Dialoghi* di ULRICO DI HUTTEN da lui tradotti in tedesco e pubblicati a Lipsia il 1860.

tato ultimo cui la critica ha raggiunto, è di aver condotto a compimento e fino alle estreme conseguenze l'indirizzo da lui tracciato, vale a dire, la negazione, la dissoluzione delle fondamenta della fede cristiana. Che in un campo come questo il pericolo di sviamenti e di soluzioni precipitose ed esorbitanti fosse dato nella natura medesima delle cose, non è chi non vegga. Ma a tal riguardo la critica germanica porge in qualche modo sembianza della spada d' Achille. Via via essa s' è adoperata a sanare le ferite che aveva aperte, correggendo di mano in mano i proprii trascorsi ed errori. In generale, quelli fra i critici che hanno abbracciato con animo libero e senza preconcetti il grave argomento, han sempre finito coll' affermare e confermare le basi indistruttibili e l'assolutezza della dottrina e della fede cristiane.

Ammesso ciò, non si deve, d'altra parte, neppure negare, che qui è accaduto come delle montagne alte che hanno appunto le valli profonde. La qual cosa s'appalesa manifestamente dove si guardi a certi criterii ermenèutici fondamentali, che i più, o almeno i più famosi dei critici tedeschi dànno per irrepugnabili, e pongono oramai qual norma direttiva inconcussa delle loro investigazioni e conclusioni, e alla luce dei quali, accettati che fossero, non ci sarebbe in realtà più modo di dire una sola parola calzante circa alle origini e ai primi tempi del Cristianesimo.

Ecco qui, per prima cosa, il pensiero del Cristo. Pei critici cui si allude, questo dev' essere stato un pensiero rigidamente esclusivo ed unilaterale. Ogni minimo accenno a vedute concrete, comprensive, conformate ai reali

rapporti e alla intima costituzione dialettica delle cose, o gli dev'essere al tutto straniero, ovvero, quando effettivamente gli appartenga, lo addimostra incoerente, contraditorio. In nome della nuova relazione di figliuolanza dell'uomo da Dio e del nuovo principio di giustificazione e salvazione, il Cristo non avrebbe potuto fondare che una comunione religiosa prettamente spirituale fra i seguaci suoi, basata sulla libera fede interiore, senza dommi e senza legami ecclesiastici. Tutte le allusioni, cui qui e là negli Evangelii ci s' imbatte, ad un Cristianesimo concepito qual religione storica, destinato quindi, grazie alle sue dottrine determinate e alla sua organizzazione ecclesiastica, a diventare potenza etico-religiosa praticamente operosa, o non provengono dal Cristo e sono aggiunzioni, interpolazioni degli Evangelisti, ovvero non collimano coll'intimo dell'idea cristiana, e la guastano ed alterano.

Ma non è punto così. La vitalità e la virtualità spirituali del pensiero del Cristo non è lecito misurarle alla stregua di un preconcetto. Il prestarsi gl' insegnamenti di lui a dar fondamento ad una varietà moltilatera di vedute e di dottrine, non è già indizio di fiacchezza e contradizione. È prova bensì della concreta compattezza dialettica di quel pensiero, il quale vede e coglie le cose non da un lato solo, ma nella complessa totalità dei loro aspetti e delle loro relazioni. Solo quando sia ricondotta a sorgente di tal fatta, la molteplicità delle manifestazioni che riempiono la vita cristiana dei primi tempi diventa comprensibile. Il pensiero religioso e rivelatore del Cristo per la compatta natura sua non poteva a meno di essere stimolo vivace ad un intenso moto di spiriti, e a ma-

niere varie di apprensione della verità divina, e perciò stesso a tendenze diverse nel volerne svolgere ed attuare il contenuto. Onde nelle parole e nelle massime del Cristo è la radice del Cristianesimo libero, universalistico di Paolo e dei paganeggianti; ma è pure da esse che si spiccia l' avviamento del Cristianesimo giudaizzante e tradizionalistico. Le quali affermazioni sono troppo rilevanti, perchè ci si possa dispensare dal trarle a qualche applicazione esemplificativa.

È nota l' insistenza con la quale il Cristo, dopo aver inculcato al ricco di vendere ciò che aveva e di darlo ai poveri, esprime il pensiero, quanto malagevole sia a coloro che si confidano nelle ricchezze il conquistarsi la gloria dei Cieli, e, a darvi rilievo, si serve della immagine del cammello, cui sarà più agevole il passare per la cruna di un ago, anzichè ad un ricco l'entrare nel regno di Dio (1). Di qui subito l'illazione che il Cristo, contradicendo al nuovo principio d' interna giustificazione, partecipava alle vedute dominanti nella cerchia della pietà giudaica circa al valore religioso delle opere esterne. E poi anche l'altra, che, coerentemente alla trascendenza della sua dottrina, egli avrebbe qui espresso l'esigenza ascetica e posto in una vita dedita al celibato e ad una povertà volontaria il segno di una più alta perfezione evangelica.

Ma sono illazioni al tutto illegittime, per poco che si ponga mente al complesso del pensiero del Cristo. Al quale, di certo, l' invertimento del nuovo principio di

(1) MATTEO Cap. XIX; MARCO, Cap. X; LUCA, Cap. XVIII.

salvazione in una divina forza interiore amorosa , in un principio eticamente operoso e fattivo, non era estraneo, ma connaturale ed immanente. Un Cristianesimo che si determina come virtù etica, ed una fede nella verità divina che non si rimane astratta e infeconda, ma diventa produttiva di buone opere, è uno dei fondamenti, una delle condizioni di un vivere evangelico e cristiano. Quando gli Evangelisti, ora l'uno ora l' altro, Luca segnatamente, si fermano sull' indispensabile necessità dell' agire etico, per diventare realmente e degnamente partecipi delle beatitudini celesti, si può ammettere, che nelle loro espressioni sia a volte penetrato alcunchè di eccessivo che va forse un po' al di là della portata del pensiero del Cristo. Ma in sè cotali espressioni sono in fondo soltanto versioni alquanto accentuate e, se si vuole, esagerate di quello che il Cristo aveva inteso e detto. Perchè nessuno può negare, che la condanna di ogni forma di esclusivismo e di privilegii di caste o di classi proprii di giudei e pagani, e l'amore fraterno e la carità e la viva sollecitudine per gli oppressi e gli affannati e, in una parola, una tendenza fondamentalmente umanitaria e filantropica fossero un aspetto della *buona novella*, subordinato bensì, ma nè superfluo nè indifferente (1).

D' altra parte però, il Cristo non prescrive come un do-

(1) Generalmente si è soliti ridurre il Cristianesimo alla morale e ad una esortazione etica all' esercizio dell' amore e della carità. Nessuna tesi più sbagliata e più superficiale. Vedi più oltre il Cap. VII, e poi anche i miei *Studii critici sulla Filosofia della Religione* (Napoli, 1887), pag. 180 e segg.

vere universale la rinunzia alle ricchezze, e non addita nè raccomanda qual suprema virtù evangelica la povertà volontaria. Egli ha voluto solo ricordare di quanto le ricchezze e l'attaccamento alle cose terrene possano essere facilmente motivo di perdizione per l'anima. E fa intendere pure che la cura dei beni materiali e corporali può diventare ostacolo grande alla conquista dei beni spirituali. E, certo, niente di più giustificato delle sue apprensioni al riguardo e delle sue ammonizioni severe e paurose ai ricchi!

Similmente i suoi precetti accennano a doveri peculiari di questi ultimi nell'esercizio della fratellanza e dell'amore. Ma il Cristo non ha affermato mai che ai ricchi, in quanto tali, fosse precluso la via della salvazione, nè che poi, per salvarsi, occorresse essere o farsi poveri. Anzi non dimentica di avvertire, che la impossibilità o la difficoltà pei ricchi di entrare nel regno di Cieli « è appo gli uomini, non appo Dio, perciocchè ogni cosa è possibile appo Dio ». Con che il fondo vero del suo pensiero è che la salute non dipende dal rinunziare ai beni, e che il ridursi in povertà non costituisce mica agli occhi di Dio un grado superiore di santità e neppure un merito speciale.

Un altro saggio della maniera di giudicare del pensiero del Cristo si può averlo dalla interpetrazione della sentenza: « Rendete a Cesare le cose che son di Cesare, e a Dio le cose che sono di Dio » (1). Guardata dal punto di vista di un'astratta religiosità trascendente, la senten-

(1) Matteo, Cap. XXII; Marco, Cap. XII; Luca, Cap. XX.

za è parsa rivolta a stabilire la separazione della religione dalla politica. L'aver mescolato insieme le due cose era stato cagione di perdizione per gli Ebrei; onde il Cristo avrebbe una volta per sempre annunziato, qual massima fondamentale di vita, la necessità di tenerle divise.

Se non che dal contesto del racconto si desume che più che metter su una dottrina generale e teoretica circa alle relazioni tra la Chiesa e lo Stato, il Cristo mirò in una singolare circostanza a dare una risposta che sventasse le ipocrite e insidiose suggestioni dei Farisei, ricordando la natura propria della religione ch'ei predicava. La risposta gli fu occasione per far sentire ancora una volta, come la fede nelle promesse celesti dell'Evangelo non avesse niente di comune con gli assegnamenti che Farisei ed Ebrei in generale erano abituati a fare sulla venuta del Messia promesso. Con formola bensì immaginosa e allegorica, ma in modo reciso, avvertì che da codesta fede erano escluse le tendenze politiche, e le aspirazioni e le brame, quanto fantastiche altrettanto smaniose, di carattere mondano che nell'aspettazione messianica si stavano appiattate, e che la vecchia religione della legge fomentava. Il Cristo, insomma, volle solo significare quanto il trionfo della dottrina sua dell'universalismo dell'Evangelo fosse lontano e contrario al particolarismo giudaico, alla rappresentazione popolare e comune, secondo la quale la fede, la salvazione messianica dovess'essere mezzo e via, anzi dovess'essere tutt'una cosa con la ricostituzione e l'indipendenza nazionali del popolo ebraico e col predominio di esso sugli altri popoli della terra. Non è punto ammessibile che al Cristo fosse potuto venire in mente di

fare una specie di professione di fede politica. E meno che mai poi è lecito supporre che egli si fosse lasciato andare ad una dichiarazione, che la realtà avrebbe così pienamente e incessantemente smentita, e la natura della religione altrettanto radicalmente e perennemente mostrata inconsistente e falsa. Nessuno dopo esame ponderato potrebbe affermare, che la religione debba tenersi segregata dallo Stato e straniera alla vita politica, intesa questa come deve intendersi, nel senso lato, qual vita etica e sociale. Non vi è e non vi può essere religione storica, la quale per la sua natura medesima non si colleghi, non penetri e non trapassi nella vita dello Stato. E non vi è ordinamento socievole etico e politico che nell' intimo suo non sia come riverberazione e quasi pratica realizzazione degl' insegnamenti e degl' influssi della religione. Sicchè la verità e la necessità stanno non nella scissura e nell' indifferentismo scambievole tra la religione e lo Stato, ma nella indissolubile reciprocità di rapporti e di azione e reazione tra loro. Che se l' intento supremo dell' Evangelo del Cristo era di fondare il regno di Dio già nel mezzo stesso del mondo, niente di più inevitabile che il Cristianesimo si mescolasse con lo Stato e s' impossessasse della realtà mondana per rigenerarla, per ridurla nelle vie del vero e del bene divino.

Dove però il modo fallace di concepire il pensiero del Cristo tocca il culmine, gli è per rispetto alle parole in *Matteo* (Cap. XVI, 18 e 19): « Tu sei Pietro, e sopra questa pietra io edificherò la mia Chiesa; ed io ti darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che avrai legato in terra, sarà legato nei cieli, e tutto ciò che

avrai sciolto in terra, sarà sciolto nei cieli ». È stato detto che, per sforzi che si facciano al fine di attenuarne la portata, codeste parole sono la proclamazione solenne del primato di Pietro. Che se le facoltà attribuite a costui non è lecito riferirle immediatamente ed esclusivamente ai suoi pretesi successori nella chiesa di Roma, nemmeno si può negare che in quelle parole è data l'intuizione fondamentale sulla quale si adagia il sistema della Chiesa cattolica. Onde è impossibile, s'è aggiunto, che derivino dal Cristo. Esse sarebbero in vece state create dall'Evangelista per dare espressione alla coscienza ecclesiastica specificamente cattolica. La quale, mercè la formola di *legge nuova* applicata al Cristianesimo e mercè l'autorità episcopale, aveva già preso al tempo della composizione dell'Evangelo, intorno la metà del II secolo, salda consistenza.

Ma se non è da rigettare assolutamente la possibilità che la rimessa a Pietro delle chiavi del regno dei cieli sia stata un'aggiunta di Matteo, inclinato ad accentuare le vedute giudaizzanti cui aderiva, neppure poi ci è alcuna ragione che renda affatto impossibile il ritenere che le parole citate siano effettivamente uscite dalle labbra del Cristo, benchè non nel senso che la tradizione ecclesiastica, specie la romana e papale, vi ha apposto. Certo, nell'avere il Cristo assegnato a Simon Pietro il potere di legare e di sciogliere, dove non si tratti di una invenzione, è necessità vedere niente altro che l'inizio simbolico della distribuzione alla comunità intera della facoltà o potestà di procacciarsi, mercè la contrizione e la conversione interiore, la propria giustificazione appo Dio

e la propria santificazione; chè questo è in fondo lo sciogliersi e il legarsi per l' uomo. La persona di Pietro sarebbe stata qui una persona collettiva o, reciprocamente, la rappresentanza sotto forma intuitivamente individuale di tutta la Chiesa e di ciascun singolo fedele. Quando si raccolga la quintessenza delle massime di fede e di vita proclamate dal Cristo, è ben lecito riporla tutta in quest' unica esigenza suprema: mutarsi interiormente nel cuore e nel sentimento, purificarsi, cioè, dai desiderii e dalle cure della mondanità, e sollevarsi così al mondo della spiritualità divina, e, grazie alla innata figliuolanza da Dio, porsi in una intima relazione spirituale col Padre che è nei cieli. Ora, evidentemente, questo non può accadere al di fuori dell' uomo per mezzi meccanici ed estrinseci. Deve in vece accadere al di dentro di lui e come un fatto, come un processo suo proprio e spirituale, voluto e compiuto da lui. Se non è lui stesso, l'uomo, che si lega e si scioglie, non ci sono altri, non Pietro nè i successori suoi presenti o futuri che possan farlo per lui. Sicchè la dottrina del Cristo per propria essenza sua esclude ogni concorso di mediazione sacerdotale. Tra l' uomo e Dio non ci sono mediatori umani ed esterni; e l' intervenzione e l' opera del sacerdote, oltrechè non indispensabili alla salvazione, non le sono neppure aiuto giovevole.

Ma da un altro canto il Cristo con le sue parole ha certamente voluto assegnare a Pietro una preminenza, ponendolo come a capo della comunità religiosa da lui istituita. E che egli avesse mirato a creare per la fratellanza dei suoi discepoli e fedeli un qualche legame

organico, si comprende affatto naturalmente. Ci era qui da sodisfare alla necessità ineluttabile che la Chiesa avesse per sè un capo, il quale la togliesse al pericolo di una disgregazione in atomi e vi mantenesse l'ordine e l'eguaglianza e, col dirigerne l' attività, ne facesse un che di vitale, di storicamente attuoso e fecondo. Perchè mai giust' appunto al Cristo sarebbe sfuggita cosiffatta legge, cosiffatta condizione di vita o di morte per l'associazione fraterna e spirituale fra i suoi fedeli? Se pur doveva esistere ed operare, questa sin dal primo momento doveva in sè accogliere un qualche elemento vivo e reale che la informasse organicamente, doveva avere nel seno suo qualcuno che vegliasse ai suoi bisogni e ne regolasse le funzioni e le manifestazioni. E l'uomo a ciò meglio adatto sembrò al Cristo dovess' essere Pietro, colui che fra i dodici si era distinto come il più risoluto, come il più pronto e deciso all' azione. L' ordinamento organico e l' ufficio di direzione della Chiesa non han niente a che fare col sistema gerarchico e teocratico. Ordinamento ed ufficio siffatti, ai quali bisogna aggiungere anche la missione didascalica e la parenetica, non appartengono solo alla Chiesa cattolica e al principio e al sistema papali, ma, sotto forme forse proprie e specifiche, sussistono ad ogni modo e sussisteranno sempre in qualsiasi organismo ecclesiastico evangelico. *Sempre*, perchè sia libero quanto si voglia, un organismo ecclesiastico e in generale la vita della religione, non come fatto individuale ma come fatto sociale, trovano in quelli la *conditio sine qua non* del loro essere.

Fra i criterii generali, dopo di questo relativo al pen-

siero del Cristo, merita di essere immediatamente segnalato l'altro pel quale si suppone che i rappresentanti più spiccati del Cristianesimo primitivo sarebbero stati sempre e irremovibilmente fissi in quei modi di sentire e di vedere onde presero a principio le mosse. Per la qual cosa ciò che non s' accorda coll' indirizzo primitivamente dominante dei loro pensieri e ne devia o in qualche guisa vi contradice, non si appartiene ad essi ed ha origine apocrifa, ed è stato loro indebitamente affibbiato da altri per interessi e intenti ecclesiastici. Così, a riguardo, per esempio, dell' Apostolo Paolo, si ritiene impossibile che egli sia mai stato altro da quello che si rivela nelle grandi Epistole ai Galati, ai Corinti ed ai Romani. Con che è detto che il proprio di lui è di essere uomo tutto d' un pezzo, un uomo sempre lo stesso che non muta mai nelle sue opinioni, che non soggiace ad alcuno influsso della realtà dell' ambiente storico che lo circonda, ambiente che via via si va formando e muovendo e rinnovando, un uomo che non apprende mai alcuna cosa dalla varia e positiva esperienza quotidiana della vita, e che quindi non modifica in niente il suo organismo interno, ciò che ebbe una volta concepito, e in quella forma in che l'ebbe una volta nella mente sua fissato. Le opposizioni, i contrasti, la lotta sono il suo elemento, quello in cui vive e quello in cui deve aver persistito sino alla morte. In processo di tempo e all'ultimo si deve ritrovare in lui sempre l' uomo medesimo dei primi inizii. Epperò non gli si può attribuire la paternità delle Epistole minori. Infatti, a prescindere da quelle nelle quali ricorrono allusioni e riferimenti alle dottrine gnostiche che minacciarono di mettere a soqquadro

il mondo della Chiesa solo quando Paolo era già morto da un pezzo, in alcune di tali Epistole minori spira certa aura serena ed equanime, certa tendenza irenica e conciliativa verso coloro le cui convinzioni divergevano dalle sue; e in alcune altre ancora si fa strada certa inclinazione verso un ordinamento organico della Chiesa di Cristo, siccome necessario al suo mantenersi e consolidarsi. Le quali cose contrastano con lo spirito tempestoso e battagliero e massimamente poi coll' Evangelo dell' Apostolo delle Genti, Evangelo spirituale e libero, basato tutto e solo sulla fede in Cristo e sulla grazia di Dio.

Ma indubbiamente criterio di tal fatta implica poco men che la negazione della natura umana. Ed è per giunta in aperta contradizione con la grandezza spirituale dell'Apostolo. Codesta innegabile grandezza sua non si può davvero farla consistere in una cotal rigida ostinazione a chiudersi inflessibile nella maniera in che non la verità cristiana gli era apparsa, ma se n' era egli un tempo rappresentato il modo di esplicamento e di effettuazione pratica. Un grande spirito si distingue appunto pel sapersi serbare identico a se stesso col proseguire sempre il medesimo scopo, pur discernendo ad una volta le condizioni e relazioni concrete fra le quali lo scopo deve attuarsi, e tenendo conto del loro modificarsi e variare di mano in mano, e in generale di ciò che vi è di necessario, di obiettivamente dato in codesto loro variare, in codesto loro vario determinarsi nel mezzo delle circostanze di tempi e di luoghi. Ciò importa che l' Apostolo non è proprio lecito immaginarselo come incolto da una rigidità immobile. Tutto in vece obbliga a credere che nella men-

te di lui ci era moto e svolgimento. Via via quello che innanzi non gli sembrava e non era richiesto dalle circostanze, vi si potè bene poscia appalesare come opportuno o necessario. Prima egli, a riguardo dei giudaizzanti, fu inflessibile nel sostenere le sue dottrine, e dovette esserlo. A lui occorreva di fare al principio suo, al suo modo di concepire l'Evangelo quel posto che gli competeva, di farlo valere, di assicurargli il diritto all'esistenza. Più tardi, poichè lo scopo era stato raggiunto, egli si fece e doveva farsi più comprensivo e conciliativo. D'altronde, se la necessità di una mediazione unificatrice tra i partiti opposti che si disputavano il campo del Cristianesimo primitivo era obiettivamente implicata nell'unità del pensiero donde essi traevano identicamente lor radice, nulla di più verosimile che necessità siffatta si fosse affacciata alla mente stessa dell'Apostolo (mente, se mai altra, atta e capace a guardare profondo e lontano), e che egli la facesse già balenare in alcuno degli scritti suoi, vagheggiando l'unica Chiesa di Dio e raccomandandone la salda costituzione organica. E ciò apparisce tanto più verosimile, in quanto, a contatto coi pagani, l' Apostolo non dovè stentare ad accorgersi, come facilmente la verità cristiana, abbandonata alle ispirazioni e ai modi di sentire individuali, avrebbe corso risico di sperdere il suo carattere divino e il suo valore umano e universale. E neppure, da ultimo, le allusioni e i riferimenti stessi alle dottrine gnostiche sono argomento per dover rifiutare l'autenticità di alcuna delle Epistole minori. Senza dubbio, il grosso agitamento delle sètte ed eresie gnostiche non si fece formidabile che in sugl'inizii del II secolo, quando Paolo era già scomparso

dalla scena del mondo. Ma ciò non esclude che i primi sintomi, le prime parve faville cui poscia gran flamma seconda, ne fossero già apparsi molto innanzi nell'epoca apostolica e rimontassero sino al tempo di lui. E non è detto che, al primo spuntare dell'indirizzo speculativo gnostico, l'Apostolo non avesse potuto presentirne le insidie e i pericoli. Non è senza fondamento l' ipotesi, che con felice intuito divinatorio ei vi scorgesse alla bella prima manifesto l'avviamento a volatilizzare il Cristianesimo in un vago ed aereo concettualismo, e ad abbattere nelle sue radici dottrinali e storiche ogni organismo duraturo e fecondo di Chiesa cristiana. Sicchè, senza porre tempo in mezzo, prese attitudine ostile, sforzandosi di farvi riparo con i suoi ammonimenti e le sue esortazioni ai fedeli a guardarsene (1).

Inoltre, dove fra parecchi documenti storici intercedano identità, analogie o riscontri nei concetti o nella forma, un altro criterio fondamentale induce a ritenere, che l'unica spiegazione possibile è che uno soltanto degli scritti è originale ed ha valore qual documento indipendente. Gli altri avrebbero attinto da esso, anzi lo avrebbero copiato. E così, ad esempio, le somiglianze fra i Sinottici importerebbero non che la lor materia sia ricavata da fonti comuni preesistenti, ma che uno di essi è il fonte primordiale e gli altri due ne sono riproduzione più o meno alterata e contraffatta. Le differenze e i mutamenti che si lasciano per avventura scoprire in questi ultimi,

1) Vedi A. Sabatier, *L'Apotre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, 2.ª édition, Paris, 1881.

a petto del primo, deriverebbero in massima parte dal fatto che gli autori hanno liberamente e arbitrariamente aggiunto del loro, cedendo a motivi i quali si radicavano, più o meno, nelle circostanze e nelle relazioni varie e nuove dello svolgimento storico.

Ora non si bada che sulla base di presupposto di tal natura una ricerca critica spregiudicata e obiettiva non è più possibile. Contro del criterio stanno le molte ragioni che spiegano il fatto delle somiglianze. La realtà viva e libera ci dice che in passato, in sui primi tempi del Cristianesimo, le cose non potettero accadere in modo essenzialmente diverso da quello in che le vediamo tutti i giorni accadere intorno a noi. Ogni idea grande, universale che appaia nel mondo, specie poi un' idea religiosa (e tale fu in modo eminente l' idea del Cristo), la quale investe gl'animi d'ogni lato con la forza irresistibile della convinzione e, agitandoli nella loro più ascosa interiorità, vi suscita un commovimento e un sollevamento grandi, quali solo una nuova fede ed una più alta vita di spirito possono generare; idea siffatta, dico, la si vede sempre riflettersi e rigermogliare nella coscienza e nella mente di parecchi in modo indipendente, pur mettendo in luce nell'indirizzo del pensiero ed anche nella espressione, attraverso le variazioni, punti di contatto e di affinità immediata e intima. Chi vorrà dire che dei parecchi uno solo sia l' interpetre schietto e diretto di quella idea, e tutti gli altri non abbian fatto che prendere a prestito da lui e ripercuotere le cose da lui dette? Egli è in vece che al rivelarsi di un' idea che s' insinua profonda nell'intimo della natura umana e ne appaga o ne suscita le

aspirazioni e i bisogni, le coscienze e le menti sottostanno tutte egualmente al suo imperio, quasi direi, al suo fascino ; epperò niente può fare che spontaneamente e indipendentemente l' una dall' altra non riescano nei modi di apprenderla e di rispecchiarla a concetti assai prossimi e anche conformi.

Il manifestarsi, come s'è detto, codesto fenomeno, sotto forma assai spiccata e quasi tipica segnatamente nel campo religioso, non toglie che si possa riscontrarlo in ogni altro campo della vita, nello scientifico, nel politico, nel sociale. Che si guardi per poco a tutto quello che ai tempi nostri s'è pensato e s'è scritto circa, poniamo, alla dottrina dell'evoluzione o alla teoria delle nazionalità o al socialismo. I pensieri che si corrispondono e sembrano mere risonanze l'uno dell'altro, sono innumerevoli, infiniti. Si crederebbe bene il caso di applicare un motto francese assai brioso e in generale molto vero: *Il y a dans ce monde si peu de voix et tant d'échos!;* ma sarebbe un errore. Le ripetizioni apparenti sono l'effetto dell'avere un' unica idea, non importa se vera o falsa, impregnato di sè l'ambiente morale e intellettuale; sicchè, a ragione o a torto, tutti, volenti e nolenti, la sentono, l'assorbono, a dir così, con l'aria che respirano, e più o meno la riflettono a un medesimo modo.

Ancora, per un altro criterio si pensa di poter risolutamente affermare, che ogni intuizione la quale abbia per sè, a petto di altre, un contenuto dottrinale più complesso, più organico e sistematico debba essersi formata in un tempo relativamente posteriore. È impossibile che la composizione dello scritto in cui una intuizione o una dottri-

na di tal fatta è consacrata, abbia potuto precedere altri scritti di carattere più semplice ed elementare. Così, per esempio, il pensiero culminante del 4° Evangelio è la dottrina del *Logos*. Ebbene il 4° Evangelio ha *dovuto* venire alla luce solo in un momento del tempo, quando via via, attraverso un lungo processo, erano già apparsi molti documenti canonici ed ecclesiastici nei quali sono i germi di quella dottrina e i primi avviamenti a farne applicazione alla persona storica del Cristo. Tolto tal processo di preparazione, la forma compiuta e perfetta che la dottrina ha raggiunta nell' Evangelo di Giovanni sarebbe incomprensibile ed inconcepibile (1).

Però non occorre alcuno sforzo per scorgere, che vi ha qui per prima cosa un disconoscimento intero della natura dello spirito e del pensiero, il cui muoversi e svolgersi non sottostanno ai freni o alle pastoie escogitate dalla critica, nè alle leggi accomodate con artificio nel chiuso delle scuole. Non capita forse ogni momento d' imbattersi in dottrine che anticipano sui tempi e li precorrono, in dottrine non sempre commisurate di tutto punto alle condizioni dell'ambiente spirituale nel cui mezzo sorgono? E non si sono sempre levati e non si levano an-

(1) Vedi Otto Pfleiderer *Das Urchristenthum* ecc. pagg. 776-86. L' Epistola agli Ebrei, e la I di Clemente Romano, e la I di Pietro, e poi anche quella di Barnaba, e in fine le due Epistole ai Colossesi e agli Efesi: tale, stando al Pfleiderer, la serie dei documenti, parte canonici, parte ecclesiastici, nei quali sarebbero andati via via aderendo insieme gli elementi costitutivi e quindi i necessarii presupposti della dottrina del 4° Evangelo.

cora a quando a quando nel seno dell'umanità genii religiosi o scientifici, i quali con meraviglioso senso divinatorio trascendono il livello comune dei concetti, e schiudono la visione di concetti nuovi? Rintracciando la serie dei dati storico-empirici preesistenti e coesistenti, e ricostruendone cronologicamente la successione ideale, indarno si cercherebbe di comprendere e spiegare l'origine di codesti spiriti. Essi vengon su come il prodotto irrompente dei più intimi ed imperscrutabili recessi della interiorità. E l'ultima cagione loro rimane al di là di ogni ricerca prammatica.

D'altronde, preso in sè, il criterio si adagia su di una supposizione affatto immaginaria. Poichè una dottrina, una intuizione nuova è riuscita nel seno del Cristianesimo primitivo a farsi viva, essa da allora in poi deve essere diventata prevalente, ed avere una volta per sempre conquiso tutte le menti e tutti gli spiriti. Onde fra gli scritti del tempo quelli nei quali cotal dottrina non si mostra, devono essere di data più antica dello scritto in cui essa ha preso espressione e figura. Ma niente di meno fondato di questa supposta necessità logica. Ciò che solitamente è avvenuto ed avviene indica che l'affermarsi di una elevata dottrina non toglie che vi siano spiriti nei quali essa non fa presa, e i quali posteriormente si attengono o ritornano a maniere più ingenue e primitive di concezione, maniere che parevano abbandonate dal più illuminato e progredito pensiero religioso ed ecclesiastico. E non nel campo soltanto del Cristianesimo primitivo, ma in quello della scienza speculativa, o della politica, o della morale, o dell'arte, quanti non sono i punti di veduta che si direbbero un

che di superato da un pezzo nella coscienza del mondo, e che, nondimeno, più tardi vi ripigliano vigore e tornano a farsi valere?

Insomma, la più lieve ed elementare esperienza pratica e religiosa mostra quanto fragili ed inconsistenti siano i pochi criterii che, come i più salienti fra i molti, sono qui stati additati. A guardar bene, più che criterii obiettivi, si ha dinanzi una serie di preconcetti subiettivi, e quasi quasi di pregiudizii logici e intellettuali, che molti ammettono come verità inconcusse senza prendersi più la pena di scandagliarne la sostanza. Onde sorge spontaneo e anticipato il presentimento della negatività dei risultati cui, muovendo da essi, si deve riuscire. E assai spesso infatti di tutto il discettare insistente circa alla natura dei Sinottici e alla dottrina che vi è contenuta, o all' autenticità delle Epistole Paoline, o al carattere e al valore dell'Evangelo di Giovanni, o ai fattori del trapasso della Chiesa cristiana dalla forma apostolica nell'antico-cattolica, non è facile scorgere quali sieno le conclusioni nuove che faccian luce davvero.

E ci è poi anche dell'altro. La ricerca minuta, sollecita, indefessa sulle origini del Cristianesimo e sui documenti che vi si riferiscono, e innanzi a tutti sugli Evangelii, se, da un lato, per un esercizio lungo e continuato è assorta in Germania ad un grado di magistrale virtuosità costruttiva, dall'altro, è pure inciampata nel malanno cui l' uso intemperante e smodato della somma perizia acquisita doveva aprire il varco. Intendo, il malanno di dar vita ad una nuova specie di sofistica. È meraviglioso il talento inventivo, l'abilità eristica e combinatoria onde si mostrano in

[illegible] i critici e gli storici tedeschi nel presentare ogni [illegible] veduta come assai plausibile, e nel saper trovare spiegazioni e ragioni per tutte le ipotesi, per tutte le opinioni e interpetrazioni, per speciose e sottili e stiracchiate che siano. Generalmente si dimentica quanto conveniente sarebbe il metodo del ritoccare e correggere, svolgendo e integrando con accorti temperamenti e con sagaci e necessarii compimenti ciò che gli altri han detto, e si preferisco di porre su edifizii che siano o almeno paiano, da cima a fondo, un che di nuovo a petto dei costruiti innanzi. Moderati e conservatori in ogni altro rispetto, solo nell' organizzare il sapere storico questi dotti germanici al procedere per riforme antepongono il procedere per rivoluzioni. Donde un succedersi di concezioni fatte per annientarsi l'una l'altra. E dal bisogno di giustificarle via via tutte, dal bisogno di mostrare come ciascuna sia la più legittima, la più vera, un disfare e rifare, un mutare e rimescolare senza posa l'ordine, la fisionomia e il valore dei fatti della storia, e quindi uno sminuzzolare, un polverizzare che in fine non lascia in piedi niente, o almeno toglie ogni coraggio di fermarsi e di credere in alcuna cosa.

Una conferma decisiva che ne vale parecchie, la offre Adolfo Harnack (1). A lui, relativamente giovane, venuto su, come storico e critico del Cristianesimo, in gran fama ai giorni nostri, avrebbe dovuto essere agevole, avvantaggiandosi del lavoro accumulato dai moltissimi che lo ave-

(1) Vedi *passim* nei prolegomeni, nei presupposti e nel libro primo, *Die Vorbereitung*, della sua opera già citata, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Vol. I.

vano preceduto, di riuscire rispetto alle origini del Cristianesimo ad una costruzione di tanto più concreta ed equilibrata. In vece, il modo suo di trattare l'argomento arieggia in tutto un vero e proprio cataclisma. Pur sembrando di ammettere via via ogni più ragionevole o più comportabile spiegazione, in realtà disfà tutto il già fatto, e scuote ed abbatte sin quei risultati che parevano oramai i meglio assicurati.

Il comporsi interno della Chiesa cristiana primitiva attraverso le opposizioni e i contrasti tra il Cristianesimo giudaizzante e il paganeggiante di Paolo; e poi il riuscire che fa codesta Chiesa al concetto della sua unità, della sua cattolicità attraverso un processo di mediazione e conciliazione tra gli opposti partiti cristiani; e in fine l' invertirsi dell' Evangelo pressochè in una forma di *nuova legge*, e il ridursi del Cristianesimo apostolico all' antico cattolicismo ecclesiastico sotto l' azione di profonde necessità ideali e storiche: tutte queste, agli occhi del Harnack, sono ipotesi e supposizioni senza fondamento. Secondo lui, il Cristianesimo non è che pietà, religiosità individuale, relazione personale di fede col Cristo, ardore che come face a face comunica e accende intorno la vita, coscienza entusiastica, sicura del possesso immediato dello spirito divino, coscienza padrona di sè che non riconosce autorità nè alcuna limitazione estrinseca. All' infuori di ciò, le dottrine teologiche, le formole dommatiche, il sacerdozio gerarchico non sono il Cristianesimo, non gli si appartengono in proprio. Anzi gli sono stranieri, e gli vengono dall' Ellenismo: sono un prodotto di schietta origine greco-romana, una giunta sovrapposta dal di fuori all' idea

cristiana dalla cultura ellenica e dallo spirito pagano (1). Ma, oltre di ciò, quando si entri nei particolari, si trova che, se egli non sa indursi a far scaturire il Cristiane-

(1) Più in là, nel Cap. VII, saggeremo alquanto il concetto di un Cristianesimo straniero ad ogni dottrina teologica. Piace intanto osservare, che è per lo meno una curiosa posizione di pensiero quella di un teologo, il quale teologizza alla distesa solo per annientare ogni legittimità, ogni ragion d' essere della teologia, di un teologo, il quale scrive una storia de' dommi solo per negare la storia, solo per mostrare che la dommatica e tutto il teologismo sul quale è assisa, sono venuti su come qualcosa di artificiale e di arbitrario, e che se sono bensì stati, non avrebbero però dovuti mai essere. Lo HARNACK dice che l'edifizio dommatico rappresenta un grado peculiare di svolgimento dello spirito umano, e che il fondo suo è l' intuizione del mondo cui l' antichità s'era levata, il quale conoscimento teoretico vien fuso con gl' ideali pratici. Quindi soggiunge: « Siccome la religione cristiana non è nata dalla cultura del mondo antico, così non è costretta a stare incatenata con essa. La forma e il contenuto che l' Evangelo ebbe a ricevere col venire a contatto con quel mondo non possono avere che una durata limitata. Certo, gli episodii non sono da prendere quali crisi risolutive; ma ogni episodio però ci fa fare un passo innanzi. A partire dalla Riforma l' Evangelo, malgrado dei moti regressivi che non mancano, è tutto intento ad affrancarsi dalle forme che ebbe una volta prese » (pagg. 21 e 22). Sicchè l' obietto proprio della storia dei dommi è di dimostrare la vanità e la nullità di ogni domma e di ogni sistema dommatico, e di affrettarne la dissoluzione finale! Ma se curiosa tale attitudine di pensiero da parte di un teologo, non è poco strano poi il sentir celebrare codesto teologo come un profondo pensatore. Nessuno prenda scan-

simo dal Buddismo (pag. 63 in nota), neppure si sente il coraggio di chiamare in tutto assurde le fantasticaggini circa al Cristianesimo primitivo messe innanzi da una

dalo delle mie parole che per gli ammiratori di tanto uomo potrebbero suonare irriverenti. Mi guardi il cielo dal mettere in dubbio l'erudizione, la dottrina immensa onde lo Harnack appare fornito. Non solo la riconosco e l' ammiro, ma ne sono come sbalordito. A parte però l'ammirazione pel suo sapere molteplice e vario, è egli un pensatore nella vera accezione della parola? Ne dubito. Una mente seria è una mente larga, recettiva, e comprensiva sì, ma sopra di ogni cosa dev'essere mente concreta, organica e sistematica. Un pensatore vero non dice, disdice e contradice le stesse cose quasi nella stessa pagina, nè finisce, pur dandosi aria di aver tutto approfondito, di non essersi lasciato nulla sfuggire, col cacciarsi ad ogni passo fra oscurità, dubbiezze e paralogismi. Gli argomenti a giustificazione di ciò che dico abbondano; ma io devo qui limitarmi ad addurne solo qualcuno fra quelli che si offrono più alla mano. Non si dubita fra gli esegèti, che la esistenza della Chiesa rimonti alla istituzione che ne fece il Cristo medesimo, come si può vedere dalle istruzioni da lui impartite ai suoi discepoli nel Cap. X di Matteo, e nei luoghi paralleli di Marco e di Luca. Lo Harnack lo nega: « Gesù stesso non ha mai fondato una nuova comunità religiosa ». E intanto aggiunge: « Egli ha solo raccolto intorno a sè una cerchia di discepoli, e scelto degli Apostoli ai quali ha raccomandato la predicazione dell'Evangelio » (pag. 61). E par poco codesto? E se non è la fondazione di una comunità religiosa, di una Chiesa, che cosa è? E che forse nella sua esistenza prima prima la Chiesa cristiana avrebbe potuto assumere forme altre e diverse da quelle in che il Cristo la chiamò alla vita? Il voler designare la Chiesa istituita dal Cristo, non qual nuova co-

Scuola Olandese. La quale pretende, che la storia del Cristianesimo non comincerebbe che in sul trapassare dal I secolo al II; che Cristo e Paolo sarebbero creazione del

munità religiosa, ma qual cerchia di discepoli e di Apostoli mandati intorno ad evangelizzare le genti, è logicamente un dare alla zuppa il nome di pan bagnato. Altrove lo Harnack dice: « L' Ellenismo e anche l' Essenismo agevolano, senza dubbio, lo storico a riconoscere le condizioni che apparecchiano e rendono possibile l' apparizione di Gesù; ma essi appunto schiariscono la *possibilità*, non la *realizzazione* dell' avvenimento..... La potenza evolutiva onde seppe improntare il suo pensiero, Gesù non la prese a prestito dal di fuori. Alla operosità di lui erano tanto straniere le dottrine e le speculazioni, quanto le estasi e le visioni ». Ma mentre dice questo, nota poi immediatamente: « Bisogna, d'altra parte, ricordare che la storia di Gesù, sino al momento che egli si mostra in pubblico, noi non la conosciamo; e però ignoriamo se nel suo paese d' origine egli ebbe ad entrare e stare in qualche contatto e legame con Ellèni » (pag. 63 in nota). Sicchè l' Ellenismo è solo una delle condizioni della *possibilità* dell' avvenimento del Cristianesimo; ma insieme poi e ad una volta è supponibile che fosse anche stato condizione della sua *realizzazione*. E, a riguardo del Cristo, cui erano straniere le speculazioni e le dottrine, non è al tempo medesimo esclusa la probabilità che fosse appunto imbevuto di dottrine e speculazioni elleniche. Per un altro verso, risolutamente si nega che il Cristo abbia arrecato al mondo dottrine nuove; e non meno risolutamente si afferma ad un tempo che il Cristo ha schiarito nel mondo « la piena e intera cognizione di Dio »: *Jesus Cristus hat durch seine Predigt die volle Erkentniss Gottes vermittelt* (pag. 124 in nota). Ora come si faccia a procacciare intera e compiuta cognizione di Dio, pur non rivelando nessuna dottrina circa alla natura

II secolo; che al singolare fenomeno del Cristianesimo avrebbe dato vita il Giudaismo ellenizzato in cerca di un Messia; che siffatto Giudaismo avrebbe creato Gesù Cristo,

divina, intenda chi può! In fine, che cosa sono per l'autore i dommi della religione cristiana? Egli trova che « l' elaborazione dei dommi segna nel processo del Cristianesimo una sfera determinata. Il Cristianesimo dommatico risponde alla maniera di pensare antica. Tra il Cristianesimo in quanto religione dell' Evangelo, che presuppone un avvenimento personale e si riconcentra nel sentimento e nel fatto, e il Cristianesimo in quanto religione del culto, dei sacramenti, delle cerimonie, dell' obbedienza, in una parola, della superstizione, sta di mezzo il Cristianesimo dommatico, il quale si può ricongiungere coll' uno e coll' altro dei capi, col primo e col secondo ». E, così argomentando, arriva alla conclusione: « Il domma nel suo concetto e nella sua costruzione è opera dello spirito ellenico assiso sul terreno dell'Evangelo ». Malgrado di ciò, nell'atto medesimo ammette che: « L'invertimento della fede cristiana in domma non è certamente *un caso*, ma ha il suo fondamento nel *carattere spirituale* della religione cristiana pel quale essa è riuscita sempre ad un'apologia scientifica » (pagg. 18 e 19). Sicchè cascan per terra la più parte delle affermazioni che precedono. Non è vero che la storia dei dommi cristiani si sia fatta solo nelle menti dei singoli individui: non è vero che i teologi cristiani siano una scuola di filosofi antichi: meno che mai è vero che il dommatismo sia un' appendice di ellenismo sovrapposta alla religione dell' Evangelo. Sembra in vece che sotto questo rispetto sia vero soltanto il concetto del WEIZSAECKER, secondo il quale il Cristianesimo in generale e sin dai suoi primi inizii non lo si può concepire scompagnato dalla teologia (Vedi la sua opera già citata, *Das Apostolische Zeitalter*, pag. 106). Ma ecco che lo Harnack si contradice dac-

come altre filosofie religiose elleniche posteriori si erano anch' esse creati i lor redentori, Appollonio di Tiana, per esempio (1); che la Chiesa di Marcione avrebbe creato

capo. Insomma, questo carattere spirituale della religione cristiana che mena alla teologia, non è qualcosa di così universale come si potrebbe credere, poichè, avverte egli, « nella stessa religiosità robustamente cristiana di tutti i tempi se ci è la spinta a pensare *con* la ragione, non ci è poi meno quella a pensare *contro* la ragione.... *auch von der kräftigen christlichen Religiosität der ältesten und jeglicher Zeit gilt, dass sie nicht minder den Antrieb empfindet, wider die Vernunft, als mit der Vernunft zu denken* » (pag. 19 in nota). Oh! come s'ha a intendere ciò? Forsechè l'attività teologica s' avrebbe a reputare propria e inerente al Cristianesimo solo quando i singoli credenti cristiani fossero tutti teologi? Sarebbe una pretensione da mettere accanto all' altra che il bisogno di filosofare potrebbesi considerare come connaturale alla mente solo nel caso che il genere umano filosofasse tutto! Non basta forse che l' attività teologica sia nel Cristianesimo come il coronamento dell'edifizio? Che sia essa che, scrutando le intime verità profonde del Cristianesimo, le integra e le compie? E si tace, del resto, che, a guardar bene, si vede che un momento e, a dir così, uno strato teologico si annida qual dato potenziale nella fede di ogni più ingenuo credente cristiano. Bisogna dirlo, fra mezzo alle sottigliezze di questo pensiero, che pur si rigira sempre nella penombra di vedute ondeggianti e nelle ambiguità di tergiversazioni e d'intrinseche contradizioni, non si può più pensare niente.

(1) Vedi Baur, *Apollonius von Tyana und Christus*, in *Drei Abhandlungen*, herausgegeben von Zeller. Leipzig, 1876; e Keim, *Rom und das Christenthum*, herausgegeben von Ziegler, Berlin, 1881, pag. 59 e segg.

Paolo e la Chiesa cattolica lo avrebbe perfezionato. L'unica ragione che lo trattiene dall'accettare tali fantasticaggini, è che si sarebbe allora costretti a dichiarare apocrifa la prima Epistola paolina ai Corinti! (pag. 49 in nota). In conclusione poi, quanto al proprio pensiero del Cristo, egli crede che ad intenderne la genesi si debba far capo al Fariseismo. E dice: « L'operosità di Gesù non si ricollega storicamente che col Fariseismo. Il Cristo ha svolto un germe posto nella religione israelitica, del quale i Farisei erano in fine diventati i depositarii e i custodi, e il quale sotto alcun rispetto avevano anche fecondato; tuttochè per altro i depositarii e i custodi minacciassero di farlo deperire » (pag. 63).

Non accade aggiungere altro: gli è, come dicevo, un cataclisma bello e buono! Il solo voler collegare storicamente il pensiero del Cristo col pensiero del Fariseismo è uno sconvolgere dalle fondamenta ogni più aggiustato concetto intorno alle origini del Cristianesimo. E si lascia stare, del resto, la flagrante contradizione che ci è nel far discendere il Cristo dai Farisei, nell'atto medesimo che si è obbligati di convenire che nel fondo fondo il Fariseismo era la negazione del pensiero del Cristo (1).

(1) Tal fatta di derivazione ricorda assai dappresso l'altra che vuol fare scaturire Socrate dalla Sofistica e lo riconnette con i Sofisti, per poi, bene inteso, trovarsi subito nel dovere, se pure alcunchè di Socrate si vuol dire che lo determini in se stesso e abbia qualche significato e valore, di distinguernelo daccapo. Certo, tutto il moto della Sofistica non è estraneo a Socrate; ma questi non prende origine da essa, perchè egli sorge e le si mette di contro. Il

Questa rapida escursione nel campo della critica storico-biblica in Germania non dovrebb' essere parsa superflua. Avendo a riandare la critica degli Evangeli, non è possibile fare astrazione dai lavori mirabili degli scienziati tedeschi e dalle lor conclusioni. So bene che ad alcuni codesti lavori fanno paura. Poichè li credono intinti dello spirito di negazione, ne rifuggono come da un veleno e da una peste. Ma costoro sono appunto gli uomini dei quali con grande ed efficace energia Bruno diceva, che « per qualche credula pazzia, temendo che per vedere non si guastino, vogliono ostinatamente perseverare nelle tenebre di quello che hanno una volta malamente appreso ». Alla maestosa corrente della critica germanica noi dobbiamo, occorre ripeterlo, un immenso tesoro spirituale ed un serio e profondo risultato positivo, senza e

suo pensiero si svolge in opposizione con la Sofistica. Il che si applica con maggior rigore alle relazioni del Cristo col fariseismo. Tutto si tiene insieme nella vita. Fra le cose all' apparenza più lontane e repugnanti non è difficile scoprire nessi e relazioni. Il bene stesso noi non lo apprendiamo che nella sua connessione col male. Forse, tolto via il male, il bene non assumerebbe intero il suo rilievo nè la sua figura spiccata. Ma a chi potrebbe venire in mente di assimilare il bene col male! Non dal male trae il bene la sua radice; e quello rispetto a questo non è principio generativo, ma forza negativa e dissolvente. Anche il pensiero del fariseismo e il pensiero del Cristo stanno tra loro in una relazione di pura negatività. Se il pensiero del Cristo è soppressione e negazione del farisaico, vuol dire bensì che presuppone quest' ultimo e in sè lo risolve ed annulla, ma non vuol dire punto che discenda da esso.

fuori dei quali ogni conoscenza circa al Cristianesimo primitivo sarebbe ancora di là da venire. Però, quanto è da tener conto della critica in discorso e da trarne profitto, altrettanto è doveroso il procedere in ciò con libertà, con discernimento e discrezione, facendo in qualche modo, come in sul cominciare fu annunziato, la critica della critica. Più che seguitare criterii che, per essere comunemente ammessi, non lasciano, come s'è visto, di essere intimamente fallaci; più che accogliere conclusioni le quali poggiano bensì altissimo, in aeree regioni, ma che hanno spesso il difetto d'ispirarsi a preconcetti intellettuali o a pregiudizii di scuola o di sistema, ponendosi dietro le spalle la realtà effettuale delle cose; bisogna con ogni possibile rigore tenersi sempre fortemente aggrappati appunto a quelle cose, tolte le quali, negli Evangelii tutto è buio e niente si spiega, niente si può intendere. Cosiffatte cose sono in sostanza queste due indissolubilmente congiunte: il Cristo e la sua persona e i suoi insegnamenti ricondotti all'idea, all'essenza, alla virtù mediatrice e redentrice della rivelazione del Cristo; e poi, codesta essenza, codesta virtù della rivelazione del Cristo vista al riscontro del processo obiettivo del Cristianesimo nella coscienza umana e nella storia. Il voler ricavare dagli Evangelii la tradizione cristiana, importa, in una parola, lo scoprirvi da un lato i concetti che costituiscono il fondo spirituale della tradizione, dall'altro l'accertare tali concetti alla luce della realtà storica.

III.

La relazione dei Sinottici fra loro.

Dove fosse mestieri di prove ulteriori per convincersi della giustezza delle osservazioni pur ora fatte, si potrebbe attingerle ampie e lampanti segnatamente dal primo dei problemi col quale la critica degli Evangeli si apre, e dalla natura delle soluzioni che ne sono state proposte. Ancorchè il problema delle relazioni dei Sinottici fra loro sia di quelli intorno ai quali bisogna rinunziare alla speranza di potersene mai chiarire con certezza anche solo approssimativa, pure ciascuno dei moltissimi che in Germania se ne sono occupati, ha preteso darne una soluzione sua di tutto punto precisa e determinata, e che avesse per giunta l' aria di essere diversa da quelle degli altri. E le soluzioni sono tante che a volersi informare di tutte, ci sarebbe da perderne il capo. Il più notevole è che ciascuno ha gran numero di bravè ragioni da schierare, e ciascuno poi dice delle sue che sono appunto cavate dalla intrinseca composizione dei singoli Evangelii, mercè l'analisi del loro contenuto obiettivo. E intanto, volta per volta, l'uno sostiene e l'altro impugna l'esistenza di un unico Evangelio primitivo, di un Protevangelio, ovvero di parecchi fonti originarii preesistenti, donde i Sinottici sarebbero derivati; e volta a volta l'uno afferma e l'altro nega, che degli Evangelisti sia Marco il più antico e indipendente, e Matteo il più recente e dipendente, ovvero, reciprocamente, il contrario. Donde via via un aggrovigliar-

si di dispute, di smentite e confutazioni, per le quali non par possibile avanzar d'un passo e si finisce col saperne dopo di sicuro forse molto meno di prima.

Fortunatamente, fra tanto cozzo di opinioni traspariscono pure abbastanza netti alcuni pochi dati, ai quali non senza qualche fondamento sembra lecito attenersi. Cerchiamo di sceverarli e fissarli in modo, per quanto è possibile, schietto e semplice, sfrondandone l'apparato di ipotesi vane e di congetture aeree.

Quando, paragonando l'un l'altro i tre Evangelii, si guardi al lor schematismo totale nelle sue linee generali, è innegabile che essi appaiono costrutti sopra un disegno comune. Tutti cominciano da una preistoria, la quale serve d'introduzione alla storia dell'attività pubblica del Cristo. Segue poscia l'Evangelo, ossia la storia propriamente detta, la quale si divide in tutti in due parti principali. Nella prima è una serie di fatti e di discorsi di Gesù nella Galilea. Nella seconda sono il viaggio a Gerusalemme e i pochi giorni di dimora colà, e quindi il racconto della passione e della morte. Ancora, dall'analisi comparata della materia dei tre Evangelii e della guisa in che in ciascuno è elaborata, si vede bensì chiaramente che essi appartengono allo stesso ciclo e sono stati composti nel medesimo periodo di tempo. Ma altrettanto certamente poi è da ritenere che non siano nati tutti in un giorno. In vece è affatto naturale il pensare che vennero alla luce in momenti diversi, l'uno prima e l'altro dopo.

Sulla base di tali circostanze innegabili si fa luogo al quesito come s'abbia a spiegare l'unità di tipo fra i Si-

nottici. E il quesito versa nel sapere se ciò sia stato effetto dell' essere uno solo dei tre l' Evangelo originale, e dell' averlo quindi gli altri due suppergiù copiato; ovvero dell' avere gli autori degli Evangeli, indipendentemente l' uno dall' altro, attinto tutti da fonti comuni preesistenti.

Si badi, il fondo schematico unico dei Sinottici non esclude che tra essi intervengano pure differenze nei particolari. Per quanto, a petto delle somiglianze, delle identità, le lor differenze siano così poche che paiono quasi trascurabili, pure i particolari nei quali divergono, sono tutt' altro che superflui o d' importanza secondaria. In essi ricorrono, in vece, sentenze e massime o anche interi brani di discorsi i quali non solo contengono parole genuine del Cristo, ma addirittura maniere diverse di manifestare il suo pensiero, e altri e nuovi aspetti delle sue rivelazioni circa alle supreme verità di fede. Sicchè quelle differenze sono veramente tali che arricchiscono il patrimonio della tradizione evangelica, e, facendo risuonare più vivo e complesso lo spirito del Cristo, rendono insieme più larga e compiuta la rivelazione cristiana.

Per la qual cosa quando si pretende, che uno solo è l'Evangelo originale e genuino, che è esso il fondamento dei posteriori e come il filo conduttore cui questi si tengono legati nelle cose essenziali, che la esposizione e l'ordinamento dell'uno han servito quasi di ordito e di cornice alla elaborazione degli altri, che le differenze che gli ultimi offrono non si lasciano in guisa alcuna riconnettere con fonti storici primitivi, ma sono in vece alcunchè di creato dalla energia consciamente riflessiva ed artisticamente for-

matrice degli Evangelisti; quando, dico, si pretende ciò, si rimpicciolisce e s' impoverisce senza ragione la materia delle storie evangeliche. E se si riflette, che le parti parecchie che si diversificano dall' unico supposto Evangelo genuino, riguardano massimamente i discorsi, che vuol dire, gl' insegnamenti e le dottrine del Cristo, lo svestire tali parti del carattere di autenticità e di storicità, gli è propriamente un togliere alla tradizione, alla rivelazione cristiana molto della sua ricchezza e pienezza.

Evidentemente, per altre vie è da riuscire ad una risposta adeguata del quesito. L' opinione che fa derivare i Sinottici da uno di essi va rigettata in modo assoluto. Assai meglio idealmente e storicamente fondata sembra l' altra opinione che li considera scaturiti tutti da molteplici fonti anteriori. L' unica tradizione primitiva che forma indubbiamente l' ossatura, lo scheletro di tutti e tre, e che genera quindi le concordanze, anzi le somiglianze fra loro, fanno pensare ad un identico patrimonio collettivo che gli Evangelisti si sono appropriato, elaborandolo ciascuno a suo modo. Il che è in sostanza buono argomento per ammettere fra i Sinottici non una relazione di reciproca dipendenza empirica, ma una unità e una solidarietà ideali le quali insieme li uniscono.

Intanto, quali che siano stati i fonti comuni donde gli Evangelisti hanno attinto, non sembra, ad ogni modo, potersi negare, che dei tre Evangeli, quello di Marco mostra di ricongiungersi più immediatamente e più direttamente cogli antichi documenti primitivi. Un tempo il Baur, consentendo colla tradizione ecclesiastica che

nell' elenco degli scritti canonici pone pel primo l' Evangelo di Matteo, aveva creduto di scoprire in tale Evangelo la formazione primitiva; e la sua opinione ebbe molti ed ardenti fautori. Ma questo modo di vedere è stato poscia via via generalmente ripudiato. Non in Matteo, ma in Marco i più dei critici scorgono oggidì colui che meglio degli altri abbastanza ingenuamente riproduce nelle linee essenziali la figura dei racconti originarii. Per lo meno egli si accosta di più a quelle raccolte anteriori le quali giacciono come *substratum* nei Sinottici, e vi si tiene più fedele, e ne rispecchia in modo più puro e genuino il processo dei fatti. L' analisi invero comparata di Matteo e di Marco mostra, che nel primo la riflessione ha una gran parte nella distribuzione e nell' ordinamento della materia, e nel secondo in vece si ha a fare con una esposizione dove il contenuto e l' andamento dei racconti sono relativamente più spontanei e più ingenui, e perciò più originarii. Onde, se non rispetto al tempo, rispetto alla maniera di disporre appunto la materia e di raccontarla, l'Evangelo di Marco si può considerarlo come il primo, il più antico.

Però, bisogna intendersi bene: siffatta antichità o priorità non vuol significare, che l' Evangelo di Marco sia originale e indipendente in senso assoluto, che sia esso, a dirla altrimenti, quell' Evangelio unico ed originario che alcuni suppongono, quel Protevangelio che sarebbe stato scaturigine degli altri. E non vuol poi, per conseguenza, neppur significare che l' Evangelo di Matteo dipenda da esso. Per un verso, l' originalità e l' indipendenza di Marco sono relative. Identicamente agli altri Evangelisti anch' egli

la sua materia l'ha cavata da documenti preesistenti, e l'ha elaborata a suo modo. E, per un altro verso, è necessità riconoscere, che Marco e Matteo sono reciprocamente indipendenti. Nella letteratura evangelica Marco ora ha assunto e tiene significato tutt'altro da quello assegnatogli dal Baur, di semplice epitomatore di Matteo. Ma anche di Matteo, a sua volta, sarebbe erroneo fare un imitatore di Marco, il quale ne diluisce e stempera la materia. Quei che si ostinano a mantenere la dipendenza di Matteo da Marco, dovrebbero pure accorgersi, che essa non basta a rendere in tutto ragione della scaturigine dell' Evangelo del primo. Che se questo in alcuna delle sue parti componenti apparisce come legato col secondo, in altre molte e vistose se n' allontana affatto, e si pone fuori di ogni legame con esso, e si è costretti a pensare ad altri documenti e fonti dai quali è derivato.

Adunque, giova ripeterlo, allorchè si parla della natura primitiva di Marco, si vuol soltanto dire che il proprio di lui è di essere rimasto più prossimo e più fedele alla tradizione primigenia, della quale, nell' ordinamento della materia come nella forma e nella natura dell'esposizione, ha più sostanzialmente serbato e riprodotto l' ingenuità e semplicità originarie.

Discorso alquanto diverso richiede l' Evangelo di Luca. Che l' autore sia stato l' ultimo degli elaboratori, e che, in ordine di tempo, l' opera sua sia quindi la più recente, non sembra poter essere oggetto di dubbio. E quanto par sicuro che nè Marco nè Matteo, nello scrivere i loro Evangeli, l' abbiano tenuto presente, altrettanto non è arrischiato il presumere, che in cambio Luca abbia avuto

conoscenza dei suoi due predecessori. E si aggiunge, che l'esposizione del terzo Evangelo serve di conferma e di riprova di ciò che si è detto circa alla relazione tra Marco e Matteo. Dai luoghi paralleli di Luca discende spontanea l'illazione, che l'ordinamento dei fatti meglio rispondente all'originario è realmente quello di Marco. L'avere in effetto Luca adottato l'andamento appunto di Marco è una implicita assicurazione, che è costui che ci offre, almeno nei tratti generali più prominenti, la fisionomia stessa degli antichi fonti comuni. Per le quali cose par difficile il rifiutarsi di ammettere una certa dipendenza dell'ultimo degli Evangeli dagli altri due che lo precorrono.

Dove però bisogna affrettarsi subito a soggiungere, che, se mai, anche qui si tratta sempre di una dipendenza non assoluta, ma relativa. Anche Luca ha in sostanza la sua originalità e la sua indipendenza, poichè specie nella serie dei Discorsi presenta momenti proprii e singolari e nuovi, i quali non si lasciano riaddurre a Marco nè a Matteo.

Insomma, importa di non dimenticare mai che l'esposizione dei Sinottici, accanto alla innegabile identità di origine, appalesa pure certa libertà nella trattazione. Il che se dice che nessuno degli Evangelisti ha con fedeltà intera o letteralmente riprodotti i fonti originarii, dice altresì che essi, anzichè dipendere l'uno dall'altro, si tengono piuttosto scambievolmente in una relazione d'indipendenza. Epperò dalla loro maniera diversa di elaborare i materiali, più che un riconnettersi e subordinarsi dell'uno all'altro, si può e si deve con migliore ragione arguire soltanto l'essersi l'uno o l'altro avvicinato o allontanato di più da certi fonti comuni, e poi anche l'avere

l' uno o l' altro attinto da questi più o meno abbondevolmente, l' averne con larghezza ovvero con parsimonia raccolto e messo a profitto i materiali , e in fine l' avere preferito alcuno dei fonti e trasandatone o lasciatone da banda altri.

Del rimanente, è un torto grave il non convenire apertamente che il problema delle relazioni, se è piuttosto insolubile, e se è quindi difficile che l' armeggiare di sentenze in conflitto cessi, è pure in fondo abbastanza inconcludente. Noi ci possiamo ben contentare pensando che, comunque le si voglia concepire tali relazioni, nelle cose essenziali i Sinottici concordano. Essi tutti e tre contengono la tradizione evangelica, che ne abbiano, per altro, posto in risalto e accentuati momenti e lati sotto qualche rispetto, di forma o anche di contenuto, diversi e specifici ; ovvero che gli autori loro sian mossi, nell' elaborarne la materia, da viste e tendenze più o meno dommatiche o ecclesiastiche. E gli Evangelisti sono fondamentalmente unanimi sopra di tutto nell' assegnare alla dottrina del Cristo carattere e significato universalistici. Benchè anche in ciò si possa discernere e stabilire fra loro quasi una specie di graduazione, questo ad ogni modo è sicuro che essi in fine lasciano tutti identicamente prevalere il concetto universalistico. E questo è l' essenziale non solo, ma il momento determinante e decisivo.

Che nella esposizione dei Sinottici sia dato di distinguere ogni dove due correnti spirituali e, come a dire, due strati diversi di pensiero, posti piuttosto l' uno accanto dell' altro anzichè fusi, è cosa che salta agli occhi alla prima lettura. Da un lato essi dipingono la mis-

sione del Cristo così da farla quasi apparire angustamente giudaica. A guardarli da questo aspetto, si direbbe che il Cristo non avesse in vista che il suo popolo, e ad esso solo rivolgesse l'annunzio della *buona novella*. E, come connesse e conformate a tal missione limitata, vi si trovano qui e là disegnate le condizioni e convinzioni della comunità primitiva di Gerusalemme nel mezzo del giudaismo. Ma, da un altro lato, non è men vero che essi sono tutti e tre concepiti e scritti con uno spirito universalistico; che tutti e tre muovono dal concetto, che il pensiero e l'opera del Cristo sono fatti per procacciare salvezza all'universalità del genere umano. E tutti poi nei Discorsi come negli avvenimenti pongono identicamente i dati, la cui più propria portata è di essere rivolti a spezzare ogni angustia e limitazione; i dati, cioè, donde l'affrancamento del Cristianesimo dal giudaismo doveva discendere quale conseguenza legittima non solo ma immancabile.

Il migliore argomento a favore di questo intendimento universalistico della dottrina del Cristo, cui i Sinottici finiscono col dare la prevalenza sulle ambiguità e sulle oscillazioni giudaizzanti, è da vedere nell'essere essi apparsi incompatibili col pensiero dell'Ebionitismo, col pensiero di quei cristiani giudaizzanti intransigenti e zelanti dell'osservanza dei precetti dell'antica legge, i quali, irrigidendosi via via sempre più nella loro intuizione di un Evangelo legato e assoggettato alla legge giudaica, si rifiutarono di unirsi con i cristiani paganeggianti e di aderire alla grande Chiesa universale cristiana, fino a porsene fuora, fino, in sul terminare del tempo apostolico, a staccarsene e a

costituirsi in una comunità a parte. Gli Ebioniti non seppero che farsi di alcuno degli Evangelii Sinottici, siccome quelli che nell' intimo del pensiero che li ispirava, repugnavano e contrastavano alla intuizione e alle convinzioni loro. Onde sentirono il bisogno di crearsi e di avere per sè un lor proprio Evangelo. E trasformarono all' uopo, nel senso della cerchia chiusa nella quale si muovevano, l' Evangelo di Matteo, che fra i Sinottici è, certo, quello che le stava più vicino, mentre pel suo spirito più pendeva verso le vedute giudaizzanti, o per lo meno in qualche parte risentivasi più largamente delle pastoie della primitiva comunità palestinense. E di tale trasformazione rimangono le tracce e gli avanzi nei frammenti conosciuti sotto il nome di *Evangelo degli Ebrei*.

IV.

Il processo della composizione.

Le cose dette circa alle relazioni hanno già aperto e spianato la via a dire della composizione dei Sinottici. Il qual secondo argomento è, veramente, integrazione e compimento del primo e, a petto di questo, ha per sè tutt' altra significazione ed importanza.

I nostri Evangelii Sinottici, quali ci stanno dinanzi, non sono documenti originarii, non sono, cioè, le prime e dirette e contemporanee raccolte dei fatti e dei discorsi del Cristo. Circostanze e cagioni estrinseche, caratteri e motivi intrinseci, ogni cosa indica che nessuno degli Evangeli è il fonte primitivo della tradizione cristiana, e che

tutti e tre hanno una lor storia d'interna composizione. Ora non è di picciolo rilievo ricostruire, per quanto è possibile, codesto processo formativo, avvegnachè esso si rifletta nel problema della realtà e veridicità dei Sinottici. Anzi dalla natura del processo formativo dipende in molta parte il grado maggiore o minore di credibilità, cui gli Evangeli possono pretendere.

Innanzi tutto bisogna muovere dalla veduta preliminare, che non si può assolutamente supporre che durante la vita del Cristo, o anche immediatamente dopo la morte di lui, la notizia dei suoi fatti e dei suoi discorsi fosse già stata redatta in iscritto; e neppure che tale notizia consistesse in una tradizione orale già di tutto punto ferma e stabilita. Nè per l'una nè per l'altra supposizione la storia e la ragione forniscono alcun fondamento, o non fosse che una qualche traccia che le giustifichi. Rifacendosi dal complesso delle condizioni concrete della realtà, è da ritenere che l'annunzio che Gesù fosse il Cristo, e le circostanze della sua vita, e il divulgamento delle sue massime e dei suoi precetti, tutta questa materia della tradizione cristiana non costituiva in sul principio un corpo definito e chiuso di dottrine. Era in vece un insieme di ricordi, di racconti e narrazioni che cominciò con l'esistere nella forma di patrimonio libero dei singoli testimoni.

Infatti, che si sia potuto pensare a porre via via in iscritto tale materia nel mentre stesso che il Cristo andava predicando intorno, è cosa che contrasta interamente colla natura pubblica e popolare del suo insegnamento e col suo rivolgersi e parlare alle turbe e col suo vivere in comune con i suoi seguaci e in mezzo al popo-

lo. Ma ancora più logicamente contrasta con le peculiarità del periodo in cui egli apparve e si mostrò operoso in pubblico; periodo tutto dedito all'azione, periodo breve, anzi rapido, durato al più al più tre anni, il quale ricco di cose e di eventi straordinarii, mobilissimo e tempestoso, volse precipitando al suo termine e si chiuse con una catastrofe. Gli avvenimenti che lo riempirono, specie poi quelle parole di vita eterna nuove e divine dal Cristo pronunziate, di cui « nessun orecchio umano aveva mai sentito le simili, e le quali non erano mai salite in cuor d'uomo » (I *Corinti*, Cap. II, 9) avevano certamente dovuto fare impressione profonda negli animi e nelle menti e scolpirvisi in modo indelebile. Ma tempo per ritornarvi su, studiandosi di redigere succintamente gli uni e raccogliere le altre, non ce n'era stato davvero. I discepoli e i fedeli nel Cristo, forti nella lor convinzione quanto compatta, altrettanto semplice e ingenua, stettero contenti a rammemorare i fatti della sua vita cui avevano assistito, e i suoi insegnamenti e le sue promesse celesti. Onde le storie evangeliche che furono il fondamento della loro fede, consistettero primitivamente in una tradizione orale circolante in mezzo ad essi e che da loro era di bocca in bocca trasmessa agli altri.

Però, non è meno certo che in tal forma, qual patrimonio libero della pietà e della memore devozione dei singoli credenti stati testimoni oculari, la tradizione cristiana non si mantenne lungamente. A breve andare si fece vivo il bisogno di fissarne stabilmente il contenuto. Tutto indurrebbe a pensare che occasione a ciò assai spontanea fosse dovuta essere la morte del Cristo; ma non sembra che

così sia realmente stato. Il destino del Cristo, la sua passione e la sua morte furono per gli Apostoli motivo di sconforto e sbigottimento. Non mancano a tal riguardo accenni storici dai quali è dato argomentare con sufficiente sicurezza in che modo le cose fossero andate. L'effetto immediato della tragedia sul Golgota (effetto del resto al tutto naturale, nè si vede come avrebbe potuto accadere altrimenti) fu la fuga dei discepoli da Gerusalemme e la loro dispersione (1). Se non che, passato il primo momento, l'orgasmo e lo sgomento furono presto vinti, e i discepoli, ripreso animo, seguirono l'appello che lor veniva dalla catastrofe sul Golgota. Nella rapidità con cui gli animi loro mutarono, e da timidi e esitanti quali erano stati, si mostrarono risoluti nell' assumere l' ufficio della

(1) Matteo, XXVI, 31, e Marco, XIV, 27 e segg. e XVI, 7, a giustificare quella momentanea dispersione e quasi dissolvimento della comunità cristiana, riferiscono che il Cristo facesse sua la predizione del Profeta Zaccaria (XIII, 7), che il Pastore sarebbe percosso e le pecore si sarebbero disperse. E a questi accenni del Nuovo Testamento soccorre come conferma la relazione che intorno agli avvenimenti ci ha lasciata Tacito. Egli dice (*Ann.* XV, 44): *Auctor nominis ejus Christus, Tiberio Imperante, per Procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat, repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Judeam, sed per Urbem etiam.* Nel suo laconismo lapidario la relazione attesta, ad ogni modo, che con l' estremo supplicio inflitto al fondatore della Chiesa cristiana, il sussistere di questa fu come interrotto o che per un certo spazio di tempo i componenti suoi se ne stettero nascosi.

evangelizzazione cui il Maestro li aveva chiamati, è da vedere senza dubbio l'effetto della forza elementare e mistica della fede e della divina possanza rivelatrice che dentro li ispirava.

Sotto il quale rispetto determinante fu per loro la credenza nella resurrezione, formatasi immediatamente dopo il fatto della morte e con questo intimamente congiuntasi. Grazie alle apparizioni (1), i discepoli si fecero certi che

(1) Se delle apparizioni del Cristo risorto, delle quali parla PAOLO nella I CORINTI, XV, 3 e segg., dovessero porgere una qualche spiegazione certuni i quali si dan fama di liberi pensatori, forse perchè la più propria facoltà loro è di non pensare niente o niente seriamente, essi non esiterebbero a tenere gli Apostoli immediati e l'apostolo Paolo che ne furono i soggetti, in conto di allucinati e visionari frenetici. A petto di tal superficialismo negativo assai diffuso e prevalente fra i popoli cattolici, prende molto rilievo ed è degna di ammirazione grandissima l'attitudine severamente scrutatrice dei critici protestanti in Germania. I quali, pure essendo, sotto rispetti molteplici e importanti, assai lontani l'uno dall'altro, sono pressochè unanimi nel ritenere che la fede nelle apparizioni del Cristo fu quanto subiettivamente irremovibile, altrettanto storicamente innegabile e feconda. Tuttochè sostengano che le apparizioni non siano da intendere in senso empirico ma pneumatico, spirituale, si accordano nell'additare cotali apparizioni, e quindi la fede che ne derivò nella resurrezione, come il momento decisivo, a partire dal quale il Cristianesimo ebbe trovato il fondamento solido pel suo svolgimento storico. Certo, fra i critici tedeschi, quegli che massimamente si distingue per aver chiarito codesti punti con precisione e concretezza e con un vivo e se-

il Cristo era risorto e viveva; e se viveva, si apprestava a tornare per fare ciò che la morte gli aveva prima impedito. Sino a che il Maestro s' intrattenne in mezzo a loro, avevano creduto che egli avrebbe subito dato realtà al suo regno divino. Ma quando per la morte si fu addimostrata vana la loro aspettazione, a tale credenza sostituirono la certezza del suo prossimo ritorno in persona, considerando l'esistenza terrena di Lui come un semplice

rio convincimento religioso e cristiano è il WEIZSAECKER, come si può scorgerlo dalle prime pagine del suo volume più volte citato, *Das Apostolische Zeitalter* ecc. Ma è molto notevole, che il BAUR, primo fra tutti, nella *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte* (3ª Ausgabe, 1863, pag. 35 e segg.), avvertì, che l' essenziale presupposto per tutto quello che è accaduto di poi nel campo del Cristianesimo è la fede nel fatto della resurrezione del Cristo. E di più riconobbe che non occorre fermarsi ad esaminare, se la resurrezione fosse stata un che di obiettivamente accaduto, ovvero solo il prodotto e quasi la proiezione psicologica di un processo interiore e spirituale; mentre per l'intendimento e la spiegazione del processo del Cristianesimo basta che quel dato della resurrezione sia pei discepoli diventato una certezza; che esso abbia nelle lor coscienze preso la forma appunto di un fatto; che, in una parola, abbia per loro avuta tutta la realtà di un avvenimento storico. Ma ancora più notevole è che infino l'ultimo dei critici del Cristianesimo, il PFLEIDERER, nella Introduzione (pagg. 10 e 14) al suo libro, *Das Urchristenthum*, ecc., non ha potuto a meno di dichiarare che la fede nella resurrezione si forma, ad ogni conto, in quelle ascose profondità dell' anima, dove lo spirito umano viene a contatto diretto con lo spirito divino; e che, come tale, fede

apparecchio per la seconda venuta. L'opera messianica che il Cristo vivo non aveva potuta compiere, l'avrebbe compiuta il Cristo resuscitato e trasfigurato nella gloria dei Cieli.

Era d'uopo pertanto di continuare o ripigliare l'opera sua interrotta con la violenza, e di ripigliarla lì, a Gerusalemme, nel cuore stesso dell'Ebraismo. Non senza un grande proposito aveva il Cristo mirato a Gerusalemme, e vi si era ridotto dopo la sua attività nella Galilea. Quivi soltanto il regno di Dio poteva essere annunziato al popolo ebraico nel centro ideale e pratico della sua esistenza, nel luogo, cioè, che era espressione simbolica ed insieme intuitiva della sua totalità e della sua unità. Così a brevissima distanza dalla morte, i discepoli erano già raunati di nuovo e riapparsi in pubblico a Gerusalemme per porre mano ai primi cominciamenti ope-

siffatta diventa una verità fondamentale ed incrollabile, quali che siano stati, del resto, i modi, le condizioni psicologiche e storiche attraverso le quali si è composta ed affermata. Dove l'importanza della dichiarazione dipende da ciò, che nelle intuizioni del Pfleiderer è difficile non scoprirvi nel fondo fondo la tendenza finale ad invertire la fede cristiana in un concettualismo astratto, in una maniera di pensare e di sentire cui il contenuto reale dei fatti obiettivi non è essenziale, e la quale, se non fa del Cristo, proprio come lo Strauss, qualcosa che tramezza il mito e l'allegoria, lo riduce ad una espressione simbolica di una idea universale. Perchè in fine per lui il Cristianesimo è un prodotto spontaneo e transitorio del divenire del mondo, della perenne e interminabile evoluzione della storia e dello spirito umano.

rosi della Chiesa cristiana, della fratellanza spirituale dal Cristo fondata fra i seguaci suoi, e predisporre ed avviare il raggiungimento di quello scopo, pel quale Egli doveva venire, la realizzazione del regno di Dio e della santa giustizia.

Ora è qui, in questo comporsi pratico, in questo cominciare ad esistere concretamente ed esteriormente della Chiesa, il momento primo del tempo in che spuntò la necessità di assicurare stabilmente la tradizione cristiana. Il qual momento, come si vede, risale ai primissimi anni, ai primi inizii dell' epoca apostolica. Dal computo fondato su certi dati di fatto tramandatici dall' apostolo Paolo (1) si ricava, che già nell'anno 35 l'opera di evangelizzazione della Chiesa madre di Gerusalemme aveva tentato, non senza buon successo, di estendere all' intorno la sua azione. Alludendo al così detto *Concilio degli Apostoli*, Paolo dice, che egli andò la prima volta a Gerusalemme e s' incontrò con Pietro 14 anni prima di codesto Concilio; e che a tale gita si risolvette solo 3 anni dopo della sua conversione. E poichè il Concilio non potè aver luogo che nell' anno 52, ciò importa che il primo viaggio ricadde nell' anno 38 e la conversione nell' anno 35. Ora, relativamente a quest' ultima data, Paolo parla in guisa da far intendere che la Chiesa, oltre ad essersi costituita a Gerusalemme, aveva pure conquistato già molto terreno non solo nella Giudea, ma anche di là dai confini di questa. Egli infatti si riferisce non *alla Chiesa* ma *alle Chiese* nella Giudea. Di più la sua conversione occorse

(1) Vedi i Capp. I e II della Epistola ai GALATI.

sulla via di Damasco, dove egli era indirizzato per distruggervi la sètta dei cristiani. E Damasco era non nella Giudea ma nella Siria; il che dice che la Chiesa aveva sin lì, sin nella Siria, posto le sue propaggini. In fine il fatto stesso delle persecuzioni dei cristiani le quali eran per Paolo diventate come lo scopo della sua esistenza, attesta indubbiamente che la Chiesa già in sui primi anni dell' epoca apostolica aveva fatto lunga strada. E che fosse poi in procinto di farne dell' altra ancora, ed assai più lunga, lo mostrava manifesto la non piccola forza di resistenza acquisita, per la quale, nonchè non soggiacere alle persecuzioni, riuscì a superarle e a rimanerne vittoriosa.

Con l' allargare che la Chiesa faceva rapidamente la cerchia sua e, più in generale, con l' opera della evangelizzazione non si confaceva più la tradizione viva bensì, ma orale e libera del tempo del Cristo. Gli Apostoli, i seguaci immediati del Cristo erano stati testimoni di ciò che egli aveva operato. Oltre all'aver presenti e parlanti i fatti della vita di lui, avevano pure provato la sovrumana potenza che dalle sue parole e dalla sua persona si effondeva. Ancora, essi erano stati i soggetti delle sue supreme rivelazioni escatologiche. E la resurrezione e le apparizioni avevano altresì servito a confermarli in ciò che il Cristo aveva loro assicurato, che la morte, cioè, di lui fosse necessaria e dovesse accadere per la salute del mondo. Nè quindi la morte in sulla Croce era agli occhi loro una ignominia. Certo, la contradizione non era stata lieve: il Messia aveva finito col cadere vittima e coll' annientarsi in quanto Messia. Però la fede aveva saputo cavarsi fuori

dalla contradizione e metterla in tacere. Sicchè la Croce era per loro non uno scandalo nè una vergogna, ma una predisposizione divina. E la lor fede quindi nel Cristo, nel Messia divino, nel Figliuolo di Dio, era profonda, irremovibile.

Ma al presente non si trattava più di loro. Si trattava bensì di rivolgersi a genti, a moltitudini che non avevano mai visto nè conosciuto il Cristo personalmente, e le quali non dovevano soltanto formarsene nella mente un concetto pur che sia, ma aprirsi alla fede in lui e all'adorazione della persona sua. Si trattava di spargere la *buona novella* e di farne abbarbicare saldamente lo spirito fra mezzo ad uomini, i quali del Cristo non avevano saputo forse altro se non che era stato messo a morte qual malfattore comune, quale empio e sovvertitore dell' antica religione monoteistica. E per costoro la rappresentazione di un Messia crocifisso era davvero uno scandalo. Qui non bastava la semplice predicazione; non bastava il dare informazioni a voce del contenuto della tradizione. Ci voleva in vece un insieme di notizie precise e determinate circa alle dottrine e all' opera del Cristo. Solo la considerazione tranquilla e obiettiva, solo il ritorno persistente e la meditazione su questi dati concreti potevano esser mezzo che cancellasse l' impressione dello scandalo e, ridotti al silenzio i dubbii e le esitazioni, inducesse gli spiriti alla fede nella persona del Cristo e di mano in mano ve li raffermasse.

Adunque la necessità di assicurare per iscritto la materia della tradizione cominciò a farsi praticamente valere dal momento in cui la Chiesa ebbe iniziato il lavoro della

missione evangelizzatrice. Nè bisognò per questo che si stesse ad aspettare il trapasso dell'Evangelio dagli ellenizzati ai pagani: bastò in vece che la *buona novella* pigliasse a farsi strada fra gli Ebrei fuori di Gerusalemme. Fu sentito allora che la tradizione non poteva più rimanere affidata soltanto alla ricordanza amorosa degli uomini stati presenti e quasi partecipi all' attività del Cristo, qual Redentore e Salvatore. Essa doveva servire ora di valido strumento di propaganda, di catechesi e di conversione, e sodisfare alla vita interiore della comunità e ai bisogni e alle necessità pratiche dei fedeli; e in quella forma sarebbe stata inadeguata del tutto all'uno e all'altro intento. Pel raggiungimento degli scopi della missione e per la edificazione degli animi faceva d'uopo, che alla originaria forma vaga e mobile sottentrasse una forma stabile e sicura. Epperò il dominio dei ricordi personali dovette cedere il posto a composizioni di natura obiettiva. Così si venne alle relazioni scritte, mercè, s' intende, il contributo delle attestazioni e comunicazioni di quei che avevano assistito allo svolgersi dei fatti del Cristo ed ascoltato i suoi discorsi. Con che è detto che il racconto e l'esposizione degli uni e degli altri furono in fondo il prodotto della collaborazione dei testimoni immediati e diretti.

Quando si guardi ai motivi e agl'intenti di tali raccolte, è assai verosimile che quelle dei Discorsi precedessero le altre dei fatti. I Discorsi contenevano la dottina; e i fatti in vece offrivano solo esempii. Nei Discorsi erano le rivelazioni circa alle massime verità di fede e i precetti intorno all' esistenza della comunità e de' singoli membri di essa, e dovettero perciò alla bella prima apparire a

gran pezza più importanti e indispensabili. Codesti Discorsi dovevano imprimersi nel cuore e nella mente di tutti. Ciascuno doveva averli sempre presenti e ripeterseli del continuo, sì da diventare quello che erano, centro e base della nuova vita spirituale cui il Cristo aveva dato nascimento, ed insieme regola costante categorica ed obbligatoria pei modi di ordinare e condurre le relazioni della vita pratica. Per questo era necessario il formularli in maniera determinata. In vece, rispetto ai fatti, tale necessità non si appalesò in sul principio altrettanto urgente ed imperiosa. Il ragguagliare il contenuto dei Discorsi apriva l'adito ad un lavorìo di spirito pel quale, combinando e interpetrando variamente, sarebbesi potuto agevolmente assegnar loro carattere e intenzioni che meglio si affacevano alla mente di chi li riferiva, e far quindi luogo a deviazioni ed alterazioni. I fatti, in cambio, grazie alla loro obiettività costituivano una cerchia quasi chiusa nella quale, suppergiù, era pur forza rigirarsi. Gli avvenimenti eran quelli, e pareva che nessuno potesse sostanzialmente cangiarne la serie e la natura. Onde se pei Discorsi fu subito visto che non potevano rimanere oggetto di uno scambio di comunicazioni orali fra i fedeli senza danno e senza pericolo; pei fatti fu reputato possibile il lasciarli sussistere nelle ricordanze della comunità. E così è, replico, che non sembra priva di fondamento la supposizione che le raccolte dei Discorsi fossero composte prima, e quelle dei fatti relativamente più tardi.

Relativamente però; il che importa che non si andò a lungo e anche a riguardo dei fatti si giunse allo stesso risultato, di accorgersi, cioè, della necessità di fissarne

il processo e di diffonderne la conoscenza in maniera precisa e stabile. I fatti, è vero, in sè e per sè avevano alcunchè di fermo e di obiettivo. Nondimeno, neppure era tolto il pericolo che anche essi fossero in fine rappresentati variamente, sicchè assumessero in qualche particolare fisionomia e significato alquanto diversi dai lor proprii e genuini. Il che non è da escludere, che sia potuto realmente accadere, e se ne hanno i segni nelle versioni divergenti dei Sinottici, e non per poco dovette a ciò contribuire precisamente la circostanza dell'essere andati i racconti dei fatti componendosi e consolidandosi più tardi e lentamente.

Ma, a parte tali considerazioni, i fatti erano, sì, esempii e non dottrine. Se non che anche gli esempii non erano indifferenti alla coscienza cristiana, la quale non ne traeva piccolo conforto nè lieve spinta per fondarvi su la sua fede e la sua vita. Anzi accade dire che, non meno dei Discorsi, i fatti erano del pari parte essenzialissima della rivelazione del Cristo, in quanto suggello e integrazione delle dottrine. Epperò essi stessi finirono coll' assumere carattere edificante non solo, ma addirittura dottrinale. L' efficacia loro sull' animo dei fedeli doveva addimostrarsi tutt' altro che scarsa, se per essi e da essi appariva quali fossero la natura e la possanza soprannaturali del Cristo, e il destino e l' avvenire eterni e oltretemporali della sua missione divina.

Qui si è parlato della composizione *delle raccolte* dei Discorsi e dei fatti ; e con ciò si è implicitamente ammesso che di raccolte ve ne furono non una sola, ma parecchie. E che fossero parecchie e non senza variare altresì e differenziarsi nel lor contenuto, lo dice già il fatto

delle discrepanze fra i Sinottici e, in generale, il contesto stesso di questi. Dove, chi lo saggi per poco addentro, scorge subito evidenti le tracce dei filoni, degli strati tradizionali varii che vi si sono sovrapposti ed han concorso alla lor formazione.

Ma la cosa diventa irrecusabile pur di rappresentarsi un momento i modi e le circostanze fra le quali le raccolte vennero su. Come s'è visto, esse appartengono ad un tempo antichissimo. Si deve dire addirittura che la lor formazione rimonta agl'inizii dell'epoca apostolica: ad un tempo in cui le condizioni della comunità primitiva erano affatto libere e sciolte e piuttosto inorganiche. Date circostanze e condizioni di tal natura, niente poteva impedire che ciascun singolo testimone oculare, solo o in compagnia con altri, con sforzi collettivi ovvero con gli sforzi suoi proprii, cercasse di mettere in iscritto dei Discorsi e dei fatti quel tanto che ei ne sapesse. E di mano in mano che un gruppo di racconti fu redatto, è assai verisimile che gli uni o gli altri fra i testimoni ai quali potè forse apparire per qualche lato deficiente e monco, s'apprestassero ad integrarlo mercè più larghe relazioni. Il non aver potuto procedere le cose altrimenti fu conseguenza ineluttabile del non esservi ancora in quel tempo primitivo alcuna autorità centrale investita della facoltà di decidere e determinare, e del prevalere allora che faceva nella vita della Chiesa cristiana il principio dell'eguaglianza di diritto fra i suoi membri. E così è che, chiaritosi una volta il bisogno di consegnare e fermare gli elementi della tradizione in documenti scritti, non ci fu fra i testimoni oculari forse alcuno che non si sentisse abilitato e libero di provvedervi e di raccogliere

i proprii ricordi personali. Dico i *proprii ricordi*, perchè, soprattutto quanto ai Discorsi, non è già a pensare che ogni testimone li avesse ascoltati tutti e di tutti appuntino si sovvenisse. Gli è in cambio affatto naturale che, mentre nell' uno s' era serbata più viva ed operosa la rimembranza di una data serie di regole, di precetti e d'insegnamenti, in un altro aveva fatto maggior breccia un aspetto diverso della dottrina. Per la qual cosa, delle raccolte che, prese nel lor complesso, costituiscono la totalità della dottrina circa alla nuova vita di spirito, ciascuna avrà originariamente per sè rappresentato piuttosto squarci o gruppi singoli e peculiari di Discorsi o di fatti. E non è illegittimo il congetturare che codesti squarci o gruppi, o almeno alcuni di essi abbiano potuto soggiacere nelle varie raccolte a qualche modificazione nei particolari, grazie al modo di sentirne e alla capacità di vagliarne ed approfondirne la portata e il significato da parte dei singoli raccoglitori.

Ora di tali documenti primitivi, dove la tradizione intorno al Cristo era stata trasmutata da orale in iscritta, che vuol dire, da vaga e libera invertita in ferma e stabile, di tali documenti i nostri Evangelii Sinottici sono una emanazione. Certamente, per essere codeste composizioni, come s' è detto, molteplici e redatte da individui di diversa forza di spirito e di sentimento e di diversa fama ed importanza, non potettero assorgere allo stesso valore nè riuscire tutte ad essere identicamente stimate ed avute in pregio; ma alcune, a preferenza di altre, diventarono più autorevoli e, a dir così, tipiche. Tutte però o parte soltanto furono esse, ad ogni conto, i fonti

varii, ma comuni, dai quali gli Evangelisti hanno attinto la lor materia. La qual cosa significa che i Sinottici nella forma presente in che li possediamo, non sono scritti originarii, non sono stati compilati da uomini che assistettero e videro essi gli avvenimenti che raccontano, e che furono compagni indivisibili del Cristo durante la sua vita e la sua operosità pubblica. Ancorchè in momenti diversi, difficilmente essi furono distesi prima della distruzione di Gerusalemme, prima, cioè, dell'anno 70, col quale l'epoca apostolica in senso stretto e rigoroso si chiude. Epperò ricadono fuori di tale epoca o, ch'è lo stesso, fuori del tempo spontaneamente ed irriflessamente produttivo.

Ma oh! dove sono le prove che assicurano di essere stato in effetto tale e non altro il processo formativo dei Sinottici? Quali le fondamenta per affermare con certezza che i Sinottici non sono scritti originarii, ma solo elaborazioni di elementi tradizionali preesistenti?

Le prove del tempo e del modo della composizione dei Sinottici sono nei Sinottici stessi.

Quanto al tempo, che esso ricada fuori dell'epoca apostolica, lo indica il fatto del ricorrere, qui e là, nel lor contesto frequenti quanto numerose le allusioni a circostanze ed avvenimenti di un tempo posteriore a tale epoca. Massima fra tutte, la profezia della distruzione di Gerusalemme, che sarà *l'abominazione della desolazione,* secondo l'immaginosa e possente espressione del Profeta Daniele, riprodotta da Matteo e da Marco (1).

(1) Matteo XXIV, 15; Marco XIII, 14.

E in Luca poi, se l'espressione manca, non manca l'annunzio che di Gerusalemme e del suo Tempio non sarà lasciata pietra sopra pietra che non sia diroccata (1). Ora la profezia e l'annunzio, più che ripetizione di parole autentiche del Cristo, han tutta l'aria di un *vaticinium post eventum*. Con che, per altro, neppure si vuol dire, che la predizione intera del Cristo circa al tempo delle persecuzioni ed occisioni e ai giorni di afflizione e di cordoglio che presto verranno, sia tutta una invenzione degli Evangelisti. I particolari probabilmente aggiunti, in vista dei terribili eventi e degli eccidii consumati dai Romani sotto il comando di Tito, non tolgono che il fondo generale della predizione sia originario e vero. Il Cristo sapeva bene qual lotta ardente la dottrina sua fosse venuta a suscitare nel mondo. Onde gli ammonimenti: « Voi sarete beati quando gli uomini vi avranno odiati e vi avranno scomunicati e vituperati per cagion del Figliuolo dell'uomo....... E non pensate che io sia venuto a metter pace in terra; io non son venuto a mettervi la pace, anzi la spada ». E non dimentica neppur di avvertire che: « Niuno ancora, avendo bevuto del vin vecchio vuol subito del nuovo; perciocchè egli dice: Il vecchio val meglio » (2).

Anche, del resto, a voler supporre che l'uno o l'altro dei Sinottici rientri ancora pel tempo in cui nacque, nell'epoca apostolica, che sia, cioè, stato redatto innanzi l'anno 70, non sarebbe ad ogni conto da considerare mai

(1) LUCA XIX, 43 e 44; e XXI, 5, 6, 20 e 24.
(2) LUCA, VI, 22; MATTEO, X, 34; LUCA V, 39.

come l' esposizione iniziale, come la prima ed immediata forma in che la tradizione ha esistito. Presupposto suo resta sempre codesta tradizione, della quale esso non sarebbe che una elaborazione, un rifacimento.

Quanto infatti alla maniera di composizione, ci è innanzi tutto l'attestazione che in termini espliciti ne porge il terzo Evangelista. Luca esordisce distinguendo la tradizione accertata da quei che videro a principio le cose coi loro occhi e furono i primi ministri della parola, dalle narrazioni che altri, più tardi, hanno tratte da quella. Nel novero dei narratori ed espositori della storia evangelica compiuta e ordinata pone se stesso. Già parecchi lo hanno preceduto nell' arringo; e fra i parecchi sono indubbiamente da annoverare anche gli autori degli altri due Evangeli, Matteo e Marco. Ciò che Luca dice di sè e della sua maniera di lavorare, si applica e vale essenzialmente anche per gli altri due. Il procedimento di costoro non è diverso dal suo. La relazione in che tutti e tre gli Evangelisti stanno con i fonti primordiali è la medesima. Dalla natura e dalle qualità degli scritti di Matteo e di Marco si è in diritto d' inferire, che anche essi hanno avuto dinanzi e identicamente elaborato le redazioni dei primi testimoni. Esattamente come Luca, nessuno dei due ebbe alcuna attinenza diretta e personale col Cristo, o una qualche cognizione intima e viva del paese, dei luoghi, delle persone e degli avvenimenti di cui discorre.

Delle quali cose ognuno può con agevolezza sincerarsi, pur di porre mente, per esempio, al modo in che è composto l' Evangelio di Matteo, che è, certo, il primo che abbia tentato la più compiuta esposizione storica di

tutto il materiale, quasi innestando a strati le raccolte dei Discorsi e quelle dei fatti. Dalle formole di transizione dall' uno all' altro racconto si desume chiaramente, che l' autore aveva innanzi a sè parecchie singole redazioni dei Discorsi e parecchie relazioni tradizionali dei fatti; ma che gli mancava il filo del succedersi e connettersi nel tempo dei Discorsi e degli avvenimenti, il quale avrebbe certamente avuto, dove egli fosse di continuo stato in compagnia col Cristo. Date queste sue condizioni, lo si vede conformemente ad esse studiarsi di discernere, di distribuire gli avvenimenti, mandando innanzi quelli relativi al periodo nella Galilea, e facendo poi seguire tutti gli altri relativi al periodo nella Giudea e a Gerusalemme. E intanto con la sua maniera mal precisa di raccontare egli ha l'aria di raccogliere entrambi i periodi e di riferirli ad una sola Pasqua, come se il Cristo non fosse stato operoso che un anno soltanto; mentre si sa che egli spese in vece la sua attività pubblica durante almeno tre anni. Poi, tanto nel periodo galileano che nel gerusalemitico, i singoli racconti appaiono quasi altrettanti gruppi disposti ed ordinati secondo una certa convenienza ed approssimativa acconcezza. Così i Discorsi si mostrano come una stratificazione di gradi varii, ciascuno con un argomento suo proprio e particolare: qui i detti e i motti sentenziosi; là le istruzioni ai discepoli circa alla missione e alla evangelizzazione; poi le parabole e le allegorie e similitudini di un carattere secondario, e poi quelle di un carattere più elevato; quindi gli assalti contro il fariseismo; da ultimo le rivelazioni escatologiche. E tra mezzo poi ai Discorsi si trovano intercalati, anch' essi via via per strati,

i racconti dei fatti. E i legamenti e i passaggi degli uni agli altri sono indicati in una maniera abbastanza indeterminata e indistinta colle formole usuali: « Quando Gesù ebbe forniti questi ragionamenti »; ovvero: « Dopo che Gesù ebbe finito di dar mandamenti.... Dopo che ebbe finito queste parabole »; ovvero anche: « In quel tempo Gesù prese a dire.... In quel tempo Gesù fece questo e quest'altro ». Insomma, una maniera di composizione dove sono evidenti le tracce del lavorare di seconda mano, senza cognizione personale e senza sicurezza intima intorno ai casi e alle circostanze.

Ancora un' altra prova estrinseca, se si vuole, ma tutt' altro che spregevole, della non originalità primitiva dei Sinottici si trae dal fatto, che nelle Epistole Paoline (che di tutti i documenti del Nuovo Testamento sono le uniche la cui antichità e autenticità la critica non può contestare) in quei luoghi nei quali sono riprodotte quali regole di fede e di condotta parole del Cristo, queste sono espresse in una forma che non confronta con quella delle redazioni sinottiche. E non altrimenti poi Clemente Romano, il quale, certo, scrisse dopo che i Sinottici erano stati composti, nel citare parole del Cristo non invoca come testo gli Evangelii, ma il titolo del suo fonte è *I Discorsi del Signore Gesù* (οἱ λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ).

È ben lecito però, volendo, di prescindere interamente dall' attestazione di Luca e dagl' indizii che forniscono Matteo e Paolo e Clemente, poichè basta guardare alla struttura interna e, più esattamente, alla natura dei Sinottici. A chiunque li paragoni insieme non fosse che superficialmente, senza alcuna critica, non possono sfuggire

le concordanze e le differenze. Ora nè le differenze, nè massimamente poi la stessa parentela e, si può dire, la stessa intensa uniformità (quella uniformità, donde i Sinottici ripetono il loro nome, poichè è possibile di riaddurli per essa ad un unico schema, e di risolverli in una Sinopsi) non si lasciano spiegare altrimenti, se non riconoscendo che non essi furono la espressione prima, la fissazione originaria degli elementi della tradizione, ed ammettendo che i loro autori attinsero da fonti parecchi, il cui contenuto servì loro di testo.

Ma il momento veramente culminante e decisivo è l'intrinseca natura dei Sinottici. I quali indubbiamente sono storia, libri storici. E per la loro indole e costituzione storiche non appartengono al tempo in cui in maniera spontanea e irriflessa si andarono fissando la prima volta in iscritto gli elementi della tradizione. Le primitive raccolte dei racconti evangelici non furono composte con intento storico, ma sì, come s'è veduto, per la edificazione dei fedeli e pei bisogni interiori e pratici della comunità. Nel redigerle si volle soltanto porgere dell'apparire del Cristo, del Figliuolo di Dio, nel mondo una immagine attinta dalla esperienza e dalla realtà vive e immediate delle cose. L'indirizzo e l'obietto furono eminentemente prammatici: legittimare la fede nella persona del Cristo e nel suo trionfo finale sulle lotte col mondo e sulla morte, malgrado che gli avvenimenti occorsi stessero contro a cosiffatta fede. E, pur di ottenere tale intento, non si pensò punto, del resto, di dare ai Discorsi e alla serie dei fatti un nesso e un andamento cronologici. La cronologia diventa in vece

uno dei proprii intenti dei Sinottici. Che alla cronologia i primi raccoglitori non avessero badato, e che essa fosse l' affare degli autori dei Sinottici, si tocca quasi con mano per la insufficenza, per l'imperfezione del tentativo di questi ultimi; di che s'è potuto avere un qualche sentore dai pochi cenni intorno all' Evangelo di Matteo. E , intanto, codesto lor tentare appunto, codesto lor sforzarsi, pur riuscendovi tanto malamente, di ricostruire la serie dei fatti e di combinare con essi i gruppi dei Discorsi secondo un certo ordine cronologico, già dice che qui non si ha più a fare con lavori immediati ed irriflessi.

Se non che, la natura riflessa e storica dei Sinottici si desume soprattutto dal loro non essere una pura riproduzione, una semplice copia raccorciata dei documenti primitivi. Forse hanno ragione quei che pensano, che del contenuto dei fonti gli Evangelisti si limitarono a riprodurre soltanto le cose di maggior rilievo. Niente di più plausibile che le primitive raccolte , specialmente quelle dei Discorsi, avessero dovuto essere assai più ampie e piene. Sicchè del moltissimo che per lo scopo della missione e della evangelizzazione era stato di mano in mano fissato per iscritto intorno a ciò che era succeduto nella Giudea e in Gerusalemme e che il Cristo aveva detto, i nostri Sinottici non contengono che una parte relativamente piccola. Ma, checchessia delle abbreviazioni, innegabile è questo, che gli autori delle storie evangeliche non si restringono a raccogliere e a rendere tali e quali i materiali di cui si servono. In vece li scelgono, ne fanno una cernita, dando a certuni la preferenza e mettendo altri da

banda. E, oltre al cernerli, li combinano insieme e li ordinano. E coi lor legamenti e trapassi e colle lor chiose e giunte, dove condensando e riassumendo, dove allargando e interpolando, essi si sono studiati di ridurre a forma organica di unità e anche di compiere le narrazioni originarie.

Quando si parla della spontaneità, della ingenuità dei Sinottici nel raccontare, la cosa è vera; ma è da prendere in un senso relativo. La loro ingenuità può apparire ed è grande, dove li si confronti col quarto Evangelio. La tradizione intorno alla persona del Cristo non è in essi per anco irradiata e ravvivata dalla luce di una profonda visione conoscitiva religiosa e teologica. E, nulladimeno, la loro ingenuità non è assoluta, ed è anzi in sè qualcosa di superato. Quel loro procedere espositivo e narrativo, dove non è ancora messa su alcuna concezione dottrinale, nè è tentata alcuna costruzione teologica, non toglie che essi siano pure, replico, un' opera storica, un' opera nella quale è già penetrata la riflessione. Certi bisogni ed interessi religiosi e morali della vita cristiana vi si sono fatti vivi ed esercitano qualche influsso sulla esposizione. Sicchè questa ha in ciascuno un colorito proprio ed una movenza, un' andatura sua particolare. Ed è facile sorprendere in ognuno degli autori una inclinazione verso uno scopo che egli ha massimamente in vista e vorrebbe promuovere e condurre a realtà nella coscienza e nella fede.

Che si prenda Matteo. Certo, non si potrebbe senza mostrarsi sovranamente ingiusti disconoscere che nel fondo della sua esposizione circola pure l' essenza im-

peritura dell' idea cristiana (1). Nulladimeno, per la maniera di riguardare gli avvenimenti e di cogliere i Discorsi e di rappresentare il senso degli uni e degli altri, egli si muove ancora entro la cerchia delle intuizioni della primitiva comunità cristiano-giudaizzante di Gerusalemme. Onde lo si vede inclinare a concetti che ancora s' ispirano alla grande venerazione per la religione giudaica della legge ed indulgere alle limitazioni nazionali e al particolarismo nel quale l' Ebraismo si teneva chiuso. E di qui pure espressioni e pensieri i quali sembrano accennare ad un ordinamento gerarchico della Chiesa.

In vece, in Luca si scorge un avviamento molto diverso. Luca non solo è in ordine di tempo l' ultimo degli elaboratori, ma è pur colui che nella sua elaborazione ha più di tutti ceduto a tendenze riflessive e critiche, accomodando l' andamento dei racconti a vedute dommatiche ed ecclesiastiche. Specie il suo processo interpetrativo dei Discorsi è tutt' altro che cauto e riservato. Che il carattere e lo spirito del suo Evangelo siano paolini, è cosa ammessa da tempo remotissimo. Vi sono Padri della Chiesa, per esempio Eusebio, i quali là ove Paolo parla del *suo* Evangelo, han creduto si dovesse intendere niente altro che l' Evangelo di Luca. E che il punto di vista del Paolinismo sia il suo proprio, non se ne può dubitare, pur di compararlo all' Evangelo di Matteo. Infatti vi sono chiaramente riconoscibili il bisogno di spezzare l' augusta recettività del Cristianesimo giudaiz-

(1) Vedi quel che intorno a ciò è stato detto nel Capitolo precedente a pagg. 61-63.

zante, svolgendo l'essenza universalistica dell' idea cristiana; e poi il predominio della dottrina antinomistica della salvazione, dottrina che è di schietta origine paolina. Però è vero pure che l'autore del terzo Evangelo è non meno decisamente rivolto a procacciare una mediazione tra i partiti opposti che si contendevano il campo del Cristianesimo primitivo. Onde l'universalismo ch' ei sostiene, è siffattamente congegnato che non abbia ad attraversare in una guisa troppo diretta le vedute e un po' le esigenze giuste, un po' anche i pregiudizii dei cristiani giudaizzanti. Dei quali si sforza, a dir così, di guadagnarsi l' animo col mostrar loro come il Cristianesimo giudaizzante, svolto a rigore nell' intimo del suo principio, trapassi e si riversi nelle massime stesse del Cristianesimo paganeggiante, e col convincerli in maniera indiretta del nessun valore dei loro supposti privilegi e della legittimità e parità di diritto degli Ebrei e dei pagani convertiti e credenti a fare lor pro dei beneficii del Cristo. E di quanto Luca sia ito lontano in questa tendenza conciliatrice, in codesto bisogno di accostare e collegare le dottrine fondamentali dell' apostolo Paolo coi concetti dei giudaizzanti, si può segnatamente arguirlo dal colorito tutto peculiare, precocemente ebionitico, da lui dato al suo scritto. Il quale è come un Evangelo pei poveri e pei miseri. Dove, certo, da un lato non si può dire che Luca insinuasse nel Cristianesimo alcunchè di straniero, di contrario al suo spirito, mentre nel fondo di questo si annidava evidentemente un universale desiderio amoroso di alleggerire quei che sono travagliati ed aggravati, di sollevare e procacciare beatitudine a coloro che dal mondo sono sprezzati, e che

in vece Iddio, per ciò stesso, prescеglie. Ma, da un' altro lato, quel parere di voler fare dell' Evangelo quasi la chiamata al Regno dei Cieli esclusivamente pei poveri in opposizione coi ricchi (1), ripugna allo schietto indirizzo originario dei pensieri del Cristo. Al Salvatore, al Redentore degli uomini come tali non potè, certo, venire mai in mente di stabilire fra ricchi e poveri, per rispetto alla salvazione, un irsuto contrasto, un dualismo assoluto (2).

Dei tre Sinottici l'unico nel quale la riflessione soggettiva dell' autore si tiene più aliena da viste dommatiche ed ecclesiastiche, è, certamente, quello di Marco. Pur avendo, s' intende, anch' egli elaborato la tradizione primigenia, Marco però, come fu detto, le si mantiene più prossimo, più fedele. Diversamente da Matteo e da Luca, dei Discorsi dove, attraverso lievi ritocchi e mutamenti, s' intromette con molta faciltà il bisogno riflessivo e critico, e può avere largo sfogo, dando ai pensieri interpetrazione e senso diversi; dei Dissorsi, dico, Marco fa poco uso. Onde si restringe piuttosto a ricostruire la tela dei fatti nella sua totalità. Nonchè ignori i Discorsi o li cacci interamente fuori della sua cerchia visiva; ma la sua esposizione è concentrata soprattutto sui fatti. E della sobrietà e parsimonia a riguardo dei primi si ricatta con l' abbondanza e con la intuitiva vivacità nel racconto e nella dipintura degli ultimi. Quindi la propria tendenza di Marco, o meglio il risultato della sua propria maniera di riflettere consiste nel conformarsi all'antico, in quanto si

(1) Luca, I, 51-53; VI, 20-25; XIV, 21-24.

(2) Riscontra le cose dette innanzi nel Cap. II, pag. 27 e segg.

studia di attenersi ai fonti primitivi e di rispecchiarne abbastanza fedelmente la schietta fisionomia. Con che, per altro, non si afferma che egli non si sia punto risentito delle necessità del suo tempo, e non abbia rivestito quei fonti di nuove forme, insinuandovi dentro alcunchè di suo. In sostanza, anche lui, Marco, non ebbe intenzione diversa da quella espressa da Luca: fra i molti che si erano messi a scrivere Evangelii, anche lui intese scriverne uno meglio ordinato e più compiuto.

Ora è manifesto, che questo lavoro riflesso e personale che gli Evangelisti aggiungono di proprio agli strati della tradizione, è un' altra sorgente delle differenze fra i Sinottici, la prima, come s' e notato, essendo la molteplicità e varietà dei fonti, i quali non tutti in pari misura sono messi a profitto ma trovano maggiore o minor favore presso l' uno o l' altro degli Evangelisti. Questi, nell'atto che cernono e combinano i fatti, riescono a presentarli da certi punti di guardatura determinati; nè diversamente adoperano a riguardo dei Discorsi stessi. Fu avvertito, è vero, che i Discorsi non potettero essere lasciati a lungo allo stato di ricordi e di comunicazioni orali, e più presto dei fatti dovettero prendere una forma che li ponesse in grado di servire qual dottrina e legge della comunità. Ma l' essere stata la lor redazione fissata assai di buon tempo, non deve far pensare che si siano per ciò una volta per sempre come pietrificati, che siano stati ridotti a formole letterali ed immobili.

Libero chi voglia di fingersi la possibilità che la cosa avesse presa altra piega. Certo, dove i discorsi del Cristo si fossero ridotti a formole letterali ed immobili, sa-

rebbero stati rigorosamente quelli, e non altri; e i racconti evangelici non avrebbero aperto l'adito a differenze e divergenze. Il fatto è che appunto il contrario è accaduto. Bisogna forse scorgere in ciò una imperfezione, e dolersene come di un male?

Per prima cosa, si badi bene, sarebbe rappresentazione falsissima il credere che gli Evangelisti all' opera rivelatrice del Cristo abbiano aggiunto alcunchè d' interamente nuovo e straniero, che vi abbian messo dentro ciò che prima non vi era in alcun modo, attribuendole una estensione e traendola ad applicazioni, che ne avrebbero fatta una cosa altra da quella che essa era in sè, nell' essenza sua (1). Però altro è dire che il lavoro personale degli Evangelisti ha in fondo recato in atto qualcosa che in guisa virtuale e potenziale era già contenuta nel pensiero del Cristo; ed altro è pretendere che la tradizione del suo pensiero non sia stata che una mera riproduzione, una ripetizione, non accompagnata da alcuna viva attività riflessiva e produttrice. Dato un singolo discorso, data una semplice massima, questa pel suo profondo e compatto contenuto spirituale si prestava inevitabilmente ad essere allargata ed applicata a casi molteplici. Gli schiarimenti e gli svolgimenti si offrivano qui e là spontanei. Essi apparivano e finirono col diventare parte integrante del testo stesso. Gli era come una scintilla al cui tocco una gran face s'accende. Niente poteva fare che tale specie d'attività non si destasse e non producesse effetto. E, come la natura delle cose lo porta, niente

(1) Vedi intorno a questo punto la mia Memoria già citata *L' Evangelio di Giovanni* ecc. pagg. 39-42.

poteva fare che non aumentasse con l'andare, grazie alla crescente concentrazione delle menti e delle coscienze. E se non è escluso che già in sul cominciare si fosse fatta valere per l'opera dei raccoglitori originarii, nulla di più naturale che anche gli Evangelisti, pervenuti che furono i Discorsi fra le mani loro, seguitassero, nell' elaborarli, lo stesso procedimento. Senza creare, ripeto, niente di nuovo, ne trassero fuori tutti quegli elementi rispondenti all' indirizzo dei lor proprii pensieri; ma i quali, per essere insieme omogènei e coerenti all' indole e allo spirito delle parole e delle dottrine del Cristo, erano in esse come virtualmente implicati, e volevano soltanto essere messi in mostra quali scoppiavano dall' intimo di quelle.

I Sinottici, nella forma appunto in che ci stanno dinanzi, colle lor differenze e divergenze, sono documenti storici di alto valore. Qualcuno ha detto, che essi sono sicuro sussidio per arguire le direzioni e gli avviamenti varii nell' apprendere ed intendere il pensiero del Cristo, e nel volerne concretamente esplicare il contenuto e le esigenze. E poi anche per arguire quali e quanti bisogni nuovi l'azione di tal pensiero avesse suscitati e fatti adergere alla luce della coscienza. Quella propria maniera di ciascuno Evangelista di riguardare le cose e di esporle alquanto modificate nel loro senso, e adattate a concetti peculiari riverbererebbe le tendenze spirituali che, attraverso il periodo primitivo, s' erano nei sentimenti dei fedeli e nella concreta esistenza della Chiesa via via manifestate, ed abiliterebbe quindi a scrutare il graduato comporsi e svolgersi al contatto colla realtà mondana e pratica del principio ideale del Cristianesimo.

Cosiffatte vedute han molto di vero; ma hanno pure il difetto di rappresentare la cosa in maniera estrinseca e subiettiva. Facendosi più addentro accade piuttosto di dire che nell'essere stato il più prezioso patrimonio della Chiesa, l' Evangelo di Gesù Cristo, tramandato a noi in redazioni parecchie ed alquanto diverse, è da scorgere come una disposizione provvidenziale. Il più largo e comprensivo concetto della vita e dell' opera del Cristo ed il più approfondito riconoscimento della lor grandezza e sublimità scaturiscono pure in qualche parte dall' avere le notizie intorno ai fatti e ai Discorsi preso gli atteggiamenti e le impronte diverse onde erano capaci. Epperò le differenze e divergenze fra i Sinottici sono un monumento imperituro della inesauribile pienezza e ricchezza di contenuto delle parole e dei pensieri del Cristo. I quali pongono così in luce, sin dal primo momento che egli li ebbe palesati, la lor virtualità, la lor potenzialità infinita a diventare oggetto di sempre varie e ulteriori interpetrazioni e formazioni spirituali.

V.

La lor realtà e veridicità.

La questione circa al tempo e al modo della composizione degli Evangelii Sinottici è da tenere ben bene distinta da quella del loro fondamento storico, e della loro credibilità. Che per la struttura e conformazione i Sinottici non risalgono al tempo della vita del Cristo, e neppure a quello immediatamente seguito alla morte di lui; che

essi tutti e tre sono composti bensì entro il primo secolo, ma ad ogni modo non prima della distruzione di Gerusalemme: di ciò sembra non potersi oramai più disputare. Perciò stesso nemmeno sembra potersi più porre in dubbio, che nella forma che di presente hanno, i Sinottici sono compilazione, elaborazioni di elementi e materiali preesistenti. Però, a parte questo lor modo di comporsi internamente, per rispetto alla natura e alle qualità dei materiali di cui si servono e dei fonti dai quali provengono, accade di affermare altrettanto sicuramente e risolutamente, che essi hanno carattere genuino e autentico; mentre, dopo tutto, la loro origine è pure, in un certo senso, primitiva e contemporanea agli avvenimenti.

Certo, dove la tradizione circa alla vita e all' opera del Cristo fosse rimasta a lungo orale, che vuol dire vaga e libera, niente avrebbe potuto impedire che, col trascorrere degli anni non s' alterasse via via profondamente e, col passare dalla memoria dell' uno in quella dell' altro, non diventasse assai oscillante, malsicura ed incerta. E dove poi gli scrittori dei Sinottici avessero fatto capo ad una tradizione di tal sorta, niun dubbio, che il fondamento della realtà e veridicità dei loro scritti sarebbe scosso di molto; e, come conseguenza inevitabile, questi non potrebbero avere che ben poca forza di prova storica e dimostrativa.

Ma il fatto è, in vece, che l'originaria tradizione cristiana non restò nella sua forma orale sino alla composizione dei Sinottici. Cotal forma di esistenza essa l'aveva già smessa a partire dagl' inizii stessi del tempo apostolico. Grazie alla cooperazione dei testimoni oculari, i suoi sparsi

elementi avevano aderito insieme e s' erano consolidati nella forma scritta. Il non essere più orale, vaga e libera importa, che la tradizione non era più abbandonata nella sua sostanza e nei suoi elementi integranti alle facili e mobili oscillazioni e mutazioni del trapassare di bocca in bocca, nè era più soggetta ad essere foggiata a talento e secondo il buon volere di chi se ne impossessava e la ripeteva.

Ora di tal natura fu la tradizione sulla quale hanno lavorato gli Evangelisti. Voglio dire, che fu una tradizione viva, spontanea, ingenua, immediata, ma già fermamente fissata e stabilita nelle composizioni scritte, nelle raccolte primitive. Questa è la materia che gli Evangelisti si sono appropriata ed hanno ricostruita. E questo è e il contenuto sostanziale degli Evangelii. Epperò, quanto è certo che nella forma in che esistono i Sinottici non furono scritti da uomini stati compagni del Cristo, altrettanto è indubitabile, che pei loro elementi costituenti derivano pure da quegli uomini. Fatta astrazione dalla maniera di esporre, dalla intelligenza e dalla interpetrazione, che in qualche modo o parte sono proprie di ciascuno degli Evangelisti, del rimanente, quanto al contenuto essenziale essi rimontano al tempo primitivo ed apostolico. Se non direttamente, indirettamente li si deve pur considerare come un prodotto dell' antichissima comunità cristiana, come un' opera della Chiesa madre di Gerusalemme. A tale Chiesa la tradizione evangelica si appartiene qual patrimonio suo esclusivo; e da essa gli autori dei Sinottici l' hanno ricevuta. Gli elementi componenti le storie evangeliche sono quei mede-

simi fissatisi e mantenutisi via via nella pietà dei primi fedeli della Palestina. E le loro attestazioni non sono meno sincere nè meno autentiche di quelle degli uomini che furono presenti e presero parte agli avvenimenti. Le relazioni di costoro che furono testimoni contemporanei sono infatti pervenute agli Evangelisti per la mediazione e pel tramite di documenti scritti. Con che, replico, è detto, che tali relazioni non sono state lasciate in balìa dei compilatori, nè questi han potuto manipolarle e trasformarle secondo che a loro meglio piacesse.

Adunque, tanto è giusto dire che gli Evangelii hanno una loro storia d'interna composizione, che essi non sono la prima fissazione originaria dei dati tradizionali, che ne sono bensì una elaborazione posteriore; quanto sarebbe falso l'affermare che sono una creazione o una invenzione degli Evangelisti. Le cose che gli Evangelisti raccontano non sono filate dal loro cervello: erano lì, ed essi non hanno fatto che ordinarle ed esporle a loro modo. Di ciò che nei loro racconti ci è di essenziale relativamente alla vita e all'opera del Cristo, gli Evangelisti non hanno inventato, non han creato niente.

Se non che, queste affermazioni non rispondono alla vera quistione relativa alla realtà storica e alla veridicità dei Sinottici. Ammesso che le cose che gli Evangelisti raccontano, non sono un prodotto di lor capo, sono poi tali cose in se stesse vere e reali? Qui s'annida propriamente il supremo e il più intrigato dei problemi per la critica degli Evangeli.

Si avrebbe torto di dissimularsi un fenomeno che salta agli occhi di chiunque non abbia l'abito di chiuderli in-

nanzi ai moti della coscienza religiosa; ed è la corrente abbastanza gagliarda ed universale di reazione che vi si va ora manifestando contro le varie forme di negazione della religione in genere, ma più specialmente del Cristianesimo, apparse contemporaneamente in sullo scorcio del secolo passato nei più grandi paesi della cultura, la Francia, l' Inghilterra, la Germania, e propagatesi poscia fra i popoli cristiani e durate per lungo spazio, pressochè insino ai giorni nostri. E non la sola coscienza credente ma la stessa critica e la stessa scienza della religione, costrette dallo spettacolo delle rovine e delle distruzioni accumulate, sono ritornate sopra di sè, e cominciano ad accorgersi della frivolezza e futilità delle loro negazioni. E paiono, se gl'indizii e le speranze non fallano, apprestarsi a farne giustizia. Ed è bene rammentare a tal riguardo l'avvertenza già mandata innanzi, che nella Germania medesima, dove senza dubbio la negazione si è levata alla sua più acuta ed audace espressione, benchè però vi s'imbattesse insieme nelle resistenze più fiere e più pugnaci; nella Germania medesima, dico, la ricerca biblica e scientifica odierna, guardata nel suo indirizzo generale e culminante, è avviata decisamente alla intuizione che, pur di tener conto della nuova vita di spirito che il Cristo accese nella coscienza umana e della immensa efficacia della sua rivelazione religiosa nel mondo e nella storia, sia impossibile di ricusare agli Evangelii intera veridicità e credibilità.

Malgrado di ciò neppure si dirà, che la negazione religiosa sia ridotta al silenzio, e che non torni a quando a quando a risollevare il capo. Sicchè capita tuttora che,

a riguardo delle storie evangeliche, s' invochi l' autorità di un Renan o di uno Strauss, e che se ne parli come di un lavoro di fantasia, e in complesso come di un tessuto d'invenzioni.

S' intende da sè che il concetto della invenzione non viene esteso alla individualità fisica del Cristo, alla esistenza empirica di un uomo chiamato Gesù di Nazareth. Non si pretende già, che codesto uomo sia qualcosa di supposto, d' immaginario. E non si dice neppure che i fatti che ne riempiono la vita, i suoi tentativi e i suoi sforzi di riforma religiosa e morale, e anche sociale e politica, nel seno del suo popolo, e il destino supremo, la morte sulla Croce, cui per le agitazioni suscitate dovette soggiacere, non avessero avuto luogo e che quindi i racconti che ne sono giunti sino a noi siano una fantastica creazione e quasi una specie di romanzo. Quella esistenza e questi fatti sono cose improntate di un carattere assolutamente storico. Parlano di esse e ne attestano la realtà, fra l'altro, politici e storici del tempo, quali Tacito e Svetonio, e pensatori pagani, quali Celso e Luciano, ed appaiono poi in modo indubitabile da monumenti sincroni. Epperò il contestarla codesta realtà sarebbe semplicemente una stoltezza, una pazzia. Il concetto della invenzione si applica in vece ai racconti dei fatti e dei discorsi del Cristo, mediante i quali egli avrebbe manifestato la sua divina missione di Salvatore e Redentore del mondo. Sarebbe non storica, non reale quella parte degli Evangelii che si riferisce alle rivelazioni del Cristo, date come derivanti da lui, e rivolte ad affermare la sua coscienza di sè e la sua origine e natura soprannaturali

e divine, il suo essere il figlio di Dio, e poscia la finalità propria della sua vita e del suo destino, e, insomma, il significato singolare ed unico della sua personalità e del suo carattere religiosi. Tutte codeste manifestazioni e rivelazioni, sulle quali, si badi, sorgono e si adagiano il Cristianesimo e la coscienza religiosa credente nel Cristo e la loro storia e quindi l'edifizio intero della moralità e della vita cristiane, non avrebbero per sè alcun dato di credibilità. Sembra a molti che esse siano state architettate dagli Evangelisti, ed apposte più tardi al Cristo, quando era già morto, e quando in vita non vi avea dato appiglio di sorta; ed apposte a lui di proposito deliberato e per un atto di calcolata riflessione, e quasi per frode ed inganno. E il Renan poi, distinguendosi da costoro nella forma, non nella sostanza, crede che quella serie, secondo lui, graduata di stati di coscienza che gli Evangelii descrivono, per la quale il Cristo di passo in passo da una fede pura e rigida in Dio andrebbe ergendosi su su all'ufficio di Messia, sino a giungere da ultimo a rappresentarsi la sua propria persona come una divina essenza mediatrice, l'avrebbe bensì egli, il Cristo medesimo, effettivamente attraversata; ma non sarebbe in fondo stata che una serie ascendente e crescente di auto-illusioni e di umilianti disinganni.

Per chi muova da maniere siffatte d'intendere e spiegare la parte più intima e sostanziosa degli Evangeli, il Cristianesimo non avrebbe a fondamento suo che visionarie allucinazioni o, ciò che torna lo stesso, mere finzioni ed invenzioni. La qual cosa vuol significare, che questo massimo avvenimento di tutti gli avvenimenti della storia

umana sarebbe alcunchè di puramente accidentale e casuale. Il Cristianesimo si sarebbe originato quale effetto delle illusioni di un uomo, ovvero del volere subiettivo e delle intenzioni arbitrarie e capricciose di alcuni individui, i quali avrebbero messo insieme tutto un serto di racconti capaci di assicurarne la saldezza e la durata, conciliando al Cristo la fede nella divinità della sua persona!

Si potrebbe immaginare qualcosa di più irrazionale, di più assurdo, mi sentirei quasi tentato di dire, di più insensato? A proposito di questo fondo inventivo, artificiale, falso che si suppone negli Evangelii, si stiano a sentire alcuni pensieri del Goethe palesati poco innanzi di morire, e i quali perciò sono come l' espressione suprema delle sue convinzioni circa alla religione e al Cristianesimo. « La religione cristiana — dice egli — è per sè una grande potenza, alla quale l' umanità scaduta e sofferente si è sempre daccapo sforzata di sollevarsi. Per la sua efficacia essa sta al di sopra di ogni filosofia, nè ha bisogno di alcun sostegno da parte di questa. Progredisca pure senza posa la cultura spirituale; accrescano pure le scienze naturali sempre più il lor dominio, estendendolo e approfondendolo; si slarghi, insomma, quanto vuole lo spirito umano, non ci è modo che noi si possa andare al di là della cultura e della eccellenza morale del Cristianesimo, quali risplendono e sfavillano negli Evangeli (1) ». Ed interrogato poi se te-

(1) Pel testo originale di questi pensieri dati qui in italiano vedi il motto messo innanzi all' Introduzione.

nesse per vero e reale il contenuto degli Evangeli, Goethe rispose: « Per me la sincerità e veracità degli Evangeli tutti e quattro sono fuori di ogni contestazione. In essi si fa vivo ed operoso lo splendore riflesso di quella sublimità onde la persona del Cristo fu rivestita ; sublimità di natura cotanto divina , quanto è possibile che il divino appaia in terra. E a chi mi domanda se sia solito di tributare al Cristo degli Evangeli adorazione e venerazione, io dico che gliele tributo in modo assoluto. Innanzi a lui io m'inchino come innanzi alla divina rivelazione del supremo principio di moralità » (1). La quale autorità non s'è arrecata a semplice sfoggio di erudizione, ma sì per la sua importanza peculiare relativamente all'uomo dal quale proviene. Certo, nelle parole del Goethe è manifesto l'influsso cui massimamente la mente sua soggiacque, l'influsso, dico, dei concetti del Kant, il quale non sapeva in fondo considerare il Cristo se non qual modello dell'idea della perfezione, onde il contenuto sostanziale della fede in lui riduceva vagamente al concetto dell'ideale

(1) « Ich halte die Evangelien alle vier für durchaus echt; denn « es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der « Person Christi ausging, und von so göttlicher Art, wie nur je « das Göttliche auf Erden erschienen ist. Fragt man mich, ob es « in meiner Art sei ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage « ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Of- « fenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit ». Per le opinioni e convinzioni cristiane e religiose del GOETHE riscontra la *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* di OTTO PFLEIDERER, I Band, II Auflage, Berlin, 1883, pagg. 224-49.

dell' umanità gradita a Dio. Pure , l' essere stato quello spirito magno chiamato antonomasticamente il *grande pagano del secolo* fa di lui un testimone non sospetto , e porge alle sue convinzioni intorno agli Evangelii un valore considerevole. Ed oggi e sempre può con vantaggio cotal valore essere applicato a legittimare la fede cristiana di fronte a certa mondanità , che erroneamente pensa di dar segno di cultura e di spirito illuminato, facendo professione di scetticismo religioso.

Veramente, a petto della difficoltà, della impossibilità morale e storica di dimostrare che le narrazioni dove si espongono le massime rivelazioni del Cristo, le rivelazioni che sono la base essenziale della fede nella sua persona e nella sua opera, e quindi della vita e della storia del Cristianesimo, non hanno carattere genuino e positivo; a petto di cosiffatta impossibilità è ben poca cosa e quasi nullo lo sforzo per convincersi della realtà e veridicità di tali narrazioni. L'invenzione sarebbe qui più sorprendente e più inesplicabile della realtà.

Sembrerà, intanto, che questi giudizii non colpiscono punto la critica degli Evangeli istituita dallo Strauss. E in certo senso ciò è vero: le premesse e le conclusioni di costui hanno un lor fondamento peculiare, che vuol essere scandagliato a parte ed accuratamente. Ebbene, esaminiamo. È vero forse che lo Strauss abbia una volta per sempre assicurato la negazione della realtà storica e della veridicità dei Sinottici? Si può forse dire che i risultati negativi della sua critica siano proprio razionalmente inoppugnabili ed irremovibili?

Un tempo la critica, oltre al fare uno spazio amplis-

simo agli aspetti più incerti e contestabili degli Evangeli (a quegli aspetti intorno ai quali nessuno potrebbe saper dire alcunchè di certo, per esempio, la fanciullezza del Cristo, e in generale la preistoria), era solita di considerare come la cosa principale le azioni miracolose, a partire dal concepimento e dalla nascita del Cristo, intesi come fatti soprannaturali, sino alla sua resurrezione ed ascensione al Cielo, prese in senso empirico, e poi le sue apparizioni in carne, e le guarigioni e i resuscitamenti da lui operati, e quindi il dovere d'investigare i racconti che a tutte siffatte cose ed azioni si riferiscono, e di discutere la lor possibilità e credibilità. Per la natura del terreno sul quale tale critica si collocava e si muoveva il suo metodo e il suo indirizzo non potevano essere che negativi. Ed occupandosi quasi esclusivamente degli obietti indicati, i quali prestavano il fianco indifeso agli assalti e alle aggressioni, aveva facile giuoco. Il negare la realtà degli Evangeli pareva che fosse il risultato ineluttabile della ricerca. E per un pezzo la tattica valse a sgomentare e quasi sgominare i difensori. I quali si vedevano come perduti, non sapendo bene in che modo resistere e respingere colpi che avevano aria di essere cotanto furiosi e formidabili. A tal genere di critica propria del razionalismo dozzinale e sventato appartiene, malgrado delle apparenze contrarie, anche quella dello Strauss.

Anche lo Strauss si fissa soprattutto sui racconti intorno a quelle cose più incerte e più disputabili dei Sinottici. Di questi esamina il testo, paragonandoli letterariamente e filologicamente fra loro. E poichè scorge, da un lato, le divergenze e discrepanze onde sono infetti, e

scopre, dall' altro, le contradizioni e le impossibilità che aderiscono alla natura e qualità dei fatti che vi sono raccontati, crede poterne logicamente indurre la nessuna attendibilità della tradizione, e non esita un istante di parlare dell' immancabile naufragio degli articoli di fede relativi alla persona del Cristo.

Quale sia stato il suo concetto direttivo, non è difficile indicare, mentre ce ne informa egli medesimo (1). A nessuna delle spiegazioni già prima di lui date da altri egli seppe acconciarsi per essere o irrazionali, o arbitrarie o violenti. Alcuni avevano reputato le storie miracolose degli Evangeli come contenenti il racconto di eventi realmente occorsi. Ad altri il fondo fondo dei racconti era apparso in sè vero, ma tutto sarebbe accaduto in modi naturali, e soltanto quei che li avevano raccontati, avrebbero soppresso alcuni termini medii, alcune circostanze accessorie, onde ai racconti sarebbe provenuto quel non so che di prodigioso, quella lor parvenza miracolosa. Altri ancora avevano in fine visto nei racconti il prodotto di frodi e d' inganni. In vece l' attenta considerazione dei racconti sacri delle antiche religioni indusse lui, lo Strauss, ad accorgersi che niuno oggidì vorrebbe più concepirli con Erodoto come soprannaturali, nè con Evemèro come puramente naturali, nè, da ultimo, coi zelanti Padri della Chiesa come creazioni diaboliche. E se ognuno riconosce in essi niente altro che leggende venute su spontaneamente, senz' artificio nè astuzia e senza intenzioni

(1) Nella Prefazione alla traduzione dei *Dialoghi* di Ulrico di Hutten (Lipsia, 1860.

preconcette, dalla primitiva fantasia pia e poeticamente creatrice dei popoli, lo stesso è a dire dei racconti cristiani. Epperò alla domanda quale sia il contenuto delle storie evangeliche Strauss risponde, che codesto contenuto è la leggenda, il mito. Alla interpetrazione naturalistica come alla soprannaturalistica, a quella che muove tutta da cagioni e motivi individuali e subiettivi, e a questa che in cambio attribuisce tutto a cagioni divinamente volute e meccanicamente imposte, egli così sostituì l'interpetrazione mitica.

Il mito per lui non è storia, ma poesia. Di più non è l'opera di un solo o di alcuni singoli individui, ma dei molti: non è un prodotto individuale o personale, ma un prodotto collettivo. Perciò stesso la sua formazione non è voluta, non è consapevole, riflessa, ma spontanea. È la generazione immediata e quasi istintiva e, ad ogni modo, impersonale di una coscienza religiosamente disposta ed ispirata. Il mito, in altre parole, è una leggenda popolare. Soltantochè, nel caso speciale del comporsi dei miti cristiani non si hanno già di quelle leggende che spiccian fuori destituite di ogni tendenza intima, di ogni contenuto virtuale, dal libero giuoco della fantasia, o come il risultato di un lento alterarsi via via e trasformarsi di ricordanze storiche. Nel Cristianesimo il mito serve invece ad esprimere un contenuto determinato e di significato universale, ad esprimere, cioè, certe idee, certe verità ideali e metafisiche, e certi bisogni e necessità di natura religiosa e spirituale.

Tale il pensiero animatore della prima *Vita di Gesù* dello Strauss. Ora mette il conto di non lasciare inosserva-

ta qualcosa cui, benchè sia tutt'altro che di picciol rilievo, i più di quelli che parlano dello Strauss e della sua critica degli Evangeli usano passare sopra senza badarvi. Questa spiegazione non fa degli Evangeli e quindi del Cristianesimo un sogno o una favola, e molto meno un fenomeno patologico o una miseria dell'umanità. Qui è affermato che la materia degli Evangeli non è la generazione di un giuoco bizzarro di una fervida fantasia, nè la creazione di qualche individuo sognatore o visionario. Si ammette bensì che codesta materia esisteva già nel fondo comune delle rappresentazioni e intuizioni della coscienza religiosa, e che di qui gli Evangelisti l'hanno ricavata e fatta trapassare nei loro racconti. Sicchè il contenuto di questi è opera collettiva del pensiero della comunità, in quanto espressione di determinati concetti religiosi, di principii e verità ideali rispondenti alle intime necessità dello spirito. E gli si assegnano quindi significazione ed importanza spirituali, universali, metafisiche. Le quali cose vogliono in sostanza significare che sono qui riconosciute la natura obiettiva e la indistruttibile necessità della religione e in genere anche del Cristianesimo.

È vero però, che, quando dal generico e dall'astratto si scende al concreto, si vede che con la sua spiegazione mitica lo Strauss finisce col togliere ai fatti evangelici ogni carattere positivo e reale, e col distruggere quindi le basi storiche del Cristianesimo. Come questo sia nato e si sia svolto, nessuno dal punto di veduta di tale spiegazione può dirlo. Il Cristo ci è; ma non si vede perchè ci sia; anzi si vede certamente solo questo, che non ci dovrebb'essere. Se il fondo fondo del tutto è una pro-

iezione fantasticamente obiettivata di dati concettuali e astratti, un insieme cioè di esigenze e necessità spirituali e metafisiche (1), non si comprende perchè esse abbiano

(1) Vedi la conclusione della prima *Vita di Gesù* dello STRAUSS. Egli dice: — « La suprema parola di tutta la Cristologia è questa: quale soggetto dei predicati attribuiti dalla fede al Cristo è da porre, nel luogo di un individuo, una idea, non alla Kantiana, astratta e subiettiva, ma concreta e reale. Le qualità e funzioni del Cristo applicate ad un individuo, all'Uomo-Dio, si contradicono: applicate, in vece, all' idea della specie, si accordano ed armonizzano insieme. È l'umanità l'unione di due nature: il Dio diventato uomo, l'infinito che s'è estrinsecato nella finitezza, ed insieme lo spirito finito, che si ricorda della sua infinitezza: è essa il figliuolo della madre visibile e del padre invisibile, della natura e dello spirito: è essa il taumaturgo, il facitor di miracoli, in quanto nel processo della storia umana lo spirito in modo sempre più pieno e compiuto s'impadronisce della natura e la domina: è essa l' essere impeccabile, in quanto il corso del suo svolgimento è senza colpa, mentre l'impurità e il peccato aderiscono all'individuo soltanto, e nel genere in vece e nella sua storia sono tolti: è essa colui che muore, che risorge e che ascende al cielo, in quanto la sua vita spirituale, negando la sua naturalità, diventa sempre più alta ed energica, e, risolvendo la finitezza sua come spirito individuale, nazionale e mondiale, si solleva alla sua unità col celeste spirito infinito. La fede nel Cristo, specie nella sua morte e nella sua resurrezione, è giustificazione dell'uomo innanzi a Dio: ciò vuol dire, che, come la negazione dell' essere naturale e sensibile, ch'è negazione dello spirito, epperò come la negazione della negazione è per l' uomo unica via per una vera

dovuto sustanziarsi ed incarnarsi nella personalità storica di Gesù. E intanto, anche concesso che elementi mitici e leggendarii si siano infiltrati e mescolati colla tradizione evangelica (e non vi è in generale formazione storica cui elementi di tal natura non vengano ad aggiungersi e più o meno a sovrapporsi), al di là e al di sopra di essi stanno e rimangono il Cristo, la sua coscienza e personalità religiose e la sua opera. Relativamente a questo contenuto interno della tradizione evangelica la spiegazione leggendaria e mitologica non serve a niente.

In verità la critica dello Strauss è infeconda, non riesce a nulla di concreto e di consistente, perchè non è storica nel senso vero e proprio. Ciò che la guasta e la logora rendendola, malgrado della sua apparente profondità scientifica, superficiale, artificiosa e vana, non è già, come alcuno ha detto, l'avere egli fatto una critica della storia evangelica senza una critica precedente dei documenti evangelici. Quando le si appone difetto di tal natura si casca in un paralogismo inconcludente. Quello che lo Strauss ha fatto e da cui ha preso le mosse gli è appunto la critica dei documenti evangelici. In vece, ha avuto il torto, facendo tale critica, di non fare contemporaneamente quella della storia evangelica. Il che importa che il peccato capitale della sua critica è di essere estrinseca. Egli si è limitato a scrutinare i documenti evangelici dal di fuori, dal lato della lor composizione e

vita spirituale; così solo col vivificare in sè l'idea dell'umanità il singolo diventa partecipe dell'essere Uomo-Dio proprio della specie ».

del loro contenuto esterno , empirico. Non si nega che abbia così sconvolto e fatto man bassa sulla lor materia, ma la realtà del Cristo gli è sfuggita tutta. Ciò che nel suo libro manca è precisamente l' intendimento del fatto storico, è la vita, è la storia del Cristo in se stesso; epperò il libro porta un titolo: *Das Leben Jesus* che non gli compete.

Il fatto storico è il presupposto ed insieme il postulato di ogni critica dei documenti. Esso è per ciò stesso quasi un inciampo ed un limite insormontabile innanzi al quale ogni negazione deve arrestarsi. Se è singolarmente mediante gli Evangelii che noi siamo messi in grado di risalire al Cristo, non è men vero che il Cristo è qualcosa per sè. Nonchè trarre il suo fondamento e la sua legittimità dai documenti evangelici , è egli il principio che comunica a questi la vita e la luce. Tolto il Cristo, i Sinottici diventano alcunchè d'inconcepibile, e in realtà non sarebbero mai nati. Rifacendosi dal problema storico in se stesso, dalla indagazione di ciò che il Cristo è stato e ha operato , non si può a meno di scorgere che niente vi ha di più reale nè di più vero delle rivelazioni religiose di lui. Tali rivelazioni hanno di sè investito il mondo e l'umanità e si sono con essi compenetrati tanto da diventare il fondamento della civiltà progredita. Ed eccetto che la civiltà sia condannata al disfacimento, non si vede come potrebbe sussistere senza codesta sua base spirituale e morale. Ora, poichè i Sinottici ci parlano appunto del Cristo e delle sue rivelazioni , il fondo loro è storia, è realtà. Quella che essi contengono è una storia reale; e reale tanto in relazione con la individualità na-

turale del Cristo che colla sovrannaturale e divina, almeno entro i limiti nei quali la divinità essenzialmente si appartiene e aderisce alla persona del Redentore dell' umanità, ed esclusi quindi i dati leggendarii che la fede abbia per avventura aggiunti a tale divinità.

Le quali istanze sono così perentorie che lo Strauss medesimo in fine non ha potuto sino a un certo punto non sottomettervisi. Sarebbe troppo l'affermare che nella seconda *Vita di Gesù* egli abbia abbandonato la concezione, secondo la quale il reale contenuto delle verità essenziali del Cristianesimo e la fede in esse si risolvono in una posizione, in una proiezione obiettivata di dati concettuali. Anche qui in fondo egli ripiglia la sua vecchia spiegazione allorchè asserisce che il Cristo è la personificazione di una più alta unità dell'Ellenismo e del Giudaismo, della religione sensibile e propria dell' Ellenismo e della religione della legge propria del Giudaismo; e poi anche allorchè aggiunge che mediante tale personificazione nel seno dell' unità, da un lato, si è generata la fede in una potenza morale e spirituale che regola e governa il mondo, dall'altro, si è formata la convinzione che il culto dovuto a tale potenza non possa essere che spirituale e morale, adeguato appunto alla natura sua, un culto del cuore e del sentimento. È stato infatti osservato che tale specie di spiegazione ha tutta l'aria di un espediente, di un povero sotterfugio che rispetto al riconoscimento della propria personalità del Cristo fa un buco nell' acqua; e l' osservazione è, certo, calzante. Nondimeno neppure si può negare che lo Strauss si sforza qui di determinare, bene o male che

sia, il contenuto della coscienza religiosa di Gesù. Con che mostra di essersi accorto che la cosa principale non sono il concepimento e la storia della nascita e del tempo dell'infanzia e della giovanezza, nè il racconto di una ascensione sensibile al Cielo, nè tutto il serto delle azioni miracolose. Egli hà sentito che intorno a queste cose si può lungamente discettare e porne altresì in luce le contradizioni, le impossibilità morali o fisiche che dentro vi si annidano, senza che perciò sia tolto il problema vero e serio, che cosa sia il Cristo, e come abbia potuto essere e fare quel che egli è stato ed ha fatto. Onde ammette che fra quei che nell' ideale dell' umanità hanno indotto uno svolgimento profondo, il Cristo occupa certamente il primo posto. E, col personificarsi in lui, l'ideale religioso assunse il massimo grado di vitalità e di calore, e perciò stesso la comunità religiosa potè dare a tale ideale la più estesa diffusione. Quelle qualità caratteristiche della rassegnazione, della mansuetudine, dell' amore degli uomini, quelle qualità tutte proprie della figura del Cristo trasmessaci dalla tradizione e che sono in lui predominanti, continuano a sussistere sempre integre quali tipi ed esemplari. E, ancora, da qualità siffatte prende sua origine tutto ciò che noi siamo soliti designare col nome di umanità. Sicchè il Cristo, secondo lo Strauss, all' umanità e moralità moderne apparisce ed è tuttora un ideale.

Però queste varie determinazioni sono lontane dal cogliere il nòcciolo sostanziale del problema. Il quale si riferisce alla personalità religiosa del Cristo e ai modi di sua apparizione e di sua efficacia nel mondo. Sino a che

di siffatte cose non si dànno spiegazioni migliori di quelle che ha fornite lui, o anche Renan, e in generale di quelle che d'ordinario fornisce un intendimento superficialmente razionalistico, non importa se filosofico o teologico, si ha bene il diritto di ritenere il fatto del Cristo per un fatto unico nella storia, del quale non si riscontra mai prima il simile, e che non è più destinato a ripetersi in avvenire (1).

Ma qui sono da schivare tanto le pretensioni di un teosofismo docetico, quanto quelle di un evoluzionismo naturalistico o storico che si voglia. Se le prime contrastano con la realtà della persona del Cristo, non meno contrastano le ultime con l'andamento obiettivo della sua storia.

Ogni specie di spiegazione antica o moderna del Cristo la quale, intenta ad affermarne assolutamente la natura soprannaturale e divina, ne disconosce la concreta realtà umana e reale, è indubbiamente infetta di Docetismo. Quando codesta realtà vien concepita come alcunchè di opinato, di creduto, di rappresentato soltanto in concetto, si finisce non col salvare, ma col dissolvere l'essenza medesima celeste e ultratemporale del Cristo.

Certo la nostra fede nel Cristo si poggia interamente sulla convinzione di essere egli il Figliuolo di Dio. Il quale per essere stato generato da Dio, può anche, a sua volta, generare noi, fare anche di noi i figli di Dio. In quanto Figliuolo di Dio egli ci ha infatti rivelato le supreme verità di vita eterna; e cioè, la imitazione del Pa-

(1) Vedi il mio Discorso citato innanzi, *La Persona del Cristo*.

a conversione interiore dell'animo
a divina, e il vivere nel servizio di
ontà sua, e l'essere o il potere en-
e con luí. E non solo il Cristo le ha
e verità, ma le ha mostrate quali realtà
ettuale nella persona sua. Onde da lui
mo la testimonianza e la certezza viva e
osì è lui il mediatore tra Dio e l'uomo. È
ssicura del legame intimo che avvince l'uma-
na. E in questo senso la divinità della sua per-
iventata una verità inalienabile, sulla quale con-
nostro ideale di giustificazione e di santificazione.
à che il Cristianesimo, per quanto si voglia e si
risecare dall'organismo dei suoi articoli di fede, e
terne fuori, non so, la discesa all'inferno o i vittoriosi
ucati col diavolo o la venuta in persona per giudicare
vivi e i morti, quest'unico articolo di fede, quest'uni-
co domma della divinità del Cristo non lo abbandone-
rà mai. E, a dirla altrimenti, il Cristianesimo non si la-
scia separare dalla sua fede originaria e costitutiva nella
persona del suo fondatore e nel carattere divino onde tale
persona è improntata.

Però, quanto certamente senza la divinità del Cristo in questo alto senso sovrannaturale il Cristianesimo è inconcepibile, altrettanto certamente pure alla divinità del Cristo non si può riuscire se non per la via della sua umanità, se non attraverso la sua realtà umana. Che il Cristo sia stato realmente quello pel quale si diede, che egli sia stato quale la storia sua lo addita, una personalità affatto straordinaria, fornita di una sovraumana co-

scienza di sè e posta in una singolare relazione con Dio, di ciò non si può dubitare. Questa è la chiave per rendersi ragione del suo modo di apparire nel mondo, del suo modo di mostrarvisi e di operare. Questo fa intendere com' egli fosse in grado di annunziarsi al suo popolo come il Messia promesso, e al mondo qual redentore e salvatore. E non solo annunziarsi, ma confermarsi e mantenersi per tale, ed essere, in quanto tale, dal mondo creduto e adorato. Nondimeno tutta la tradizione storica, quale è riferita dai Sinottici, avverte che è pur sempre la natura umana che dev'essere scala per salire alla natura divina. E movendo bensì dalla natura umana si assorge necessariamente alla natura divina. Anzi solo dove sia quella il punto di partenza, la fede in questa assume intera e piena la sua legittimità. L'unità con Dio che il Cristo porta in sè riposa sul fondamento della realtà e verità di un vivere umano. E non bisogna credere che la passione e la morte del Cristo e la commozione affatto umana cui lo si vede andar soggetto sul punto di compiersi il suo destino, stiano in opposizione colla grandezza e sublimità ideali che al di là e al di sopra della morte guardano fisse ai frutti terreni e celesti che da essa dovranno scaturire. Tolta questa lotta interiore ed umana, non vi sarebbe stata più mediazione alcuna alla trasfigurazione divina. E in generale senza l'uomo e fuori dell'uomo il Dio non si sarebbe fatto vivo, il miracolo spirituale tutto divino sul quale la fede cristiana si fonda non si sarebbe compiuto.

A molti può parere che la vita umana del Figliuolo di Dio non si possa altrimenti concepire se non ammettendo

che egli abbia per un momento invertito la sua vita divina nella umana. Per poco che ci si rifletta queste sono escogitazioni di un pensiero immaginativo e fantasioso. Qui è il Docetismo, qui è il ridurre il Cristo ad una opinione, ad una rappresentazione subiettiva, ad una semplice apparenza. Se si vuole che il Cristo che ha salvato il mondo rimanga e serbi la sua operosa energia rivelatrice e la sua efficacia mediatrice e redentrice, è d'uopo riconoscere la realtà e verità della sua vita umana. Ogni indagine speculativa e conoscitiva e ogni ricerca teologica, se vogliono essere concrete e concludenti e non perdersi nel vuoto, non possono non muovere dal presupposto, che il fondo della personalità del Cristo è da cercare nella sua natura umana e non nella divina; e che la divinità poi di codesta persona è da riporre nel reale rapporto tutto singolare ed unico in che essa stava con Dio.

Ma appunto siffatta specie di rapporto implica nel Cristo una coscienza di sè, una consapevolezza della sua unità con Dio, stata in lui col primo apparire intera e compiuta. La massima realtà storica che i Sinottici attestano è tal forma di coscienza religiosamente divina onde il Cristo è pieno sin dal principio.

Si è da alcuni detto che il concetto della relazione di discendenza dal Padre sarebbe per bisogni religiosi venuto su al tempo della composizione delle storie evangeliche ed attribuito al Cristo dai suoi discepoli e seguaci. È sembrato che il supporre che lo abbia avuto ed affermato di sè il Cristo stesso, è un ammettere che egli si sia reputato di origine divina e sovrannaturale; il che è impossibile. Ma non s'è badato che siffatta pretesa impossibili-

tà rispetto al Cristo diventa addirittura assoluta rispetto ai discepoli. Se la coscienza della figliuolanza da Dio non fu viva nel Cristo medesimo, se non fu una delle supreme rivelazioni di lui ai discepoli, come affermano i Sinottici, è assolutamente impossibile che i discepoli se la sian foggiata essi posteriormente, e l' abbiano significata come appartenente al Cristo e da lui derivata. Qui le storie evangeliche dicono il vero. È il Cristo che si sente Figliuolo di Dio e si annunzia per tale, e alla sua rivelazione risponde poi la fede vivace e intensa di quei che han testimoniato di lui. Dove non egli avesse dichiarato la sua figliuolanza divina, non si vede come ad altro uomo avrebbe potuto venire in mente l' immaginarla, l' inventarla ed apporgliela.

Intanto, appellandosene al moto e al ritmo del divenire e della evoluzione delle cose, alle leggi universali psicologiche e storiche, sembra che si debba necessariamente ammettere che nella coscienza religiosa del Cristo e nel suo adergere alla convinzione dell'essere figlio di Dio vi sia stato uno svolgimento e un processo. Ma se sembra così, gli è perchè si scambiano due cose essenzialmente diverse, le quali i Sinottici fanno apparire ben chiaramente distinte, almeno a quei che sanno leggervi dentro con l'occhio dello spirito.

Altro è il dovere del Cristo, se pur voleva che la sua nuova rivelazione penetrasse nel mondo e vi attecchisse, di tener conto della relatività delle condizioni storiche concretamente sussistenti, in mezzo alle quali gli toccava di agire, di accomodarla, quella rivelazione, esternamente alle necessità pratiche che da tali condizioni

scaturivano; ed altro è la forma in che la rivelazione esisteva internamente in lui. Dove il contenuto sostanziale della coscienza religiosa del Cristo non è intero e compiuto sin dal cominciamento, dove la coscienza del suo essere Figliuolo di Dio non è iniziale in lui, ma diventa e si va formando gradatamente, non ci è più via ad una interpetrazione ragionevole del *Discorso della Montagna*, col quale egli pone la base incrollabile della sua predicazione e del suo insegnamento; ovvero non rimane che di rifugiarsi nella frivola spiegazione del Renan, secondo la quale si hanno qui le parole di un uomo infatuato, invanito di se medesimo.

Ogni tentativo di mostrare nello spirito del Cristo un processo pel quale, muovendo dal semplice ufficio di maestro, fosse giunto via via per l'azione di motivi esteriori, o anche per virtù di un lavorio di purificamento ed elevazione interiori, alla certezza di essere Dio il padre suo, ed egli quindi essere uno con Dio, contrasta, come s'è accennato, coll'andamento obiettivo della sua storia. La quale nei tre Sinottici concordemente ci mostra che il sentimento in lui della sua missione di Redentore è una conseguenza ed un'applicazione della sua coscienza di sè di essere il Figliuolo di Dio. Questa intimità perfetta, questa figliuolanza da Dio, questa unità con Dio è originaria, è iniziale in lui, è la sua essenza spirituale. Da tale unità egli ripete la sorgente delle sue rivelazioni. In essa è il fondamento dell'annunzio del regno dei Cieli, per essa trasferisce in altri ciò che appartiene a lui, e su di essa edifica la nuova vita dei seguaci suoi.

Sicchè, pure escludendo che la concezione e la gene-

razione del Cristo nella natura siano avvenute per una intervenzione divina e soprannaturale, non si può, d'altra parte, dubitare della realtà e veridicità delle storie evangeliche quando esse ci additano nel Cristo, nel suo spirito il rivelarsi di una potenza immediatamente divina, quando esse, in altra parola, ci costringono a riconoscere che il suo spirito è una generazione, una creazione propriamente e direttamente divina ed unica nel suo genere.

In verità non può essere che singolare ed unica la forma di coscienza onde il Cristo apparve dotato. Altro uomo che si sentisse come lui tutto divino, in ogni ispirazione e in ogni pensiero suo, altro uomo che si sentisse come lui Figlio di Dio e mandato in terra dal Padre, il mondo e la storia non lo avevano giammai veduto. La qual maniera di considerare lo spirito del Cristo come una viva, una verace e diretta effusione del divino, come un vivere immediatamente di Dio in lui è un momento integrante della costruzione della sua vita e della sua storia concreta e positiva. E di ciò è già prova il fatto che la comunità cristiana ha sempre ritenuto e ritiene che la vita da Dio e con Dio che mercè di lui le si è addentro accesa sia stata in lui stesso una verità, vale a dire, una realtà voluta e operata da Dio, e che, non che reputarsi egli Figliuolo di Dio, tale fosse effettivamente stato. Ma a questo fatto come riprova e conferma si aggiungono le rivelazioni del Cristo, le quali solo sulla base di una realtà di tal natura sono state possibili e diventano comprensibili.

VI.

I racconti miracolosi.

Nel sostenere il carattere genuino e veridico del contenuto degli Evangelii Sinottici, il loro fondo reale e storico, noi ci si è sempre riferiti alle narrazioni dove si espongono le massime manifestazioni del Cristo circa alla sua personalità divina e alle verità di fede onde egli fu ad una volta il rivelatore e il mediatore; quelle manifestazioni che sono la parola di vita e la nuova via di salute per l' umanità, e quindi la forza motrice del divenire storico del Cristianesimo. Con che è stata lasciata fuori l' altra parte delle narrazioni dove si espongono le azioni portentose e prodigiose del Cristo.

Qui è la parte leggendaria degli Evangelii, la parte cui è difficile assegnare realtà storica, realtà empirica e, a dir così, corpulenta e tangibile. Il che, espresso con formola generale e teoretica, importa che il miracolo, nel senso in che è comunemente inteso, quale effetto generato da una prepotente intervenzione nell' ordinamento della natura, e quindi qual sospensione dello stabile e regolare andamento delle leggi di questa non pare ammissibile; anzi è razionalmente impossibile. Per la ragione che ricerca delle cose il lor fondo obiettivo, universale, necessario, non ci sono miracoli. È di Hegel il motto: « Il vero ed unico miracolo è lo spirito », un motto che riassume, si può dire, tutta la critica del miracolo. La ricerca razionale s'è oggi levata alla intuizione che la na-

tura, e ciò che nel campo della natura succede non lascian posto per la categòria del miracolo. E si è molto inclinati a riguardare come vera la conclusione dello Spinoza: « Quelli che molti usano chiamare *miracoli sovrannaturali*, significano soltanto che di certe cose gli uomini ignorano momentaneamente le cagioni naturali ». Nè ci è nulla che impedisca di accettare come buone e valide le considerazioni del Pfleiderer (1): « Per imperfetta che sia la cognizione nostra della natura nei suoi particolari, pur sappiamo questo che essa è un tutto organico, un concatenamento di cause e di effetti, il cui concetto esclude la possibilità di fenomeni contrarii alle leggi sue. Questo concetto della natura che è un'esigenza necessaria delle leggi del nostro pensiero, è inconciliabile col concetto del miracolo. Il discorrere della elasticità delle leggi della natura implica una contradizione. Certo, in ogni avvenimento l'operosità delle singole leggi è condizionata e modificata variamente dal cooperare insieme di fattori diversi. Ma la condizionalità non riguarda nè tocca la legge stessa la cui effettuazione, dato il nesso universale dei fenomeni, non può mancare. Appunto su questo valore indefettibile della legge si basa la possibilità per noi di risalire da certi dati effetti alle lor cagioni, e da certe date cagioni trarre anticipatamente le eventuali conseguenze, e quindi la possibilità del nostro pensare razionale e del nostro agire con calcolo ». Insomma, la immutabile necessità della legge che impera

1) *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, II Band, II Auflage, Berlin 1884, pag. 443.

sulle cose naturali è il presupposto assoluto di ogni nostro sapere e di ogni certezza nostra nell'agire. Solo per essa noi siamo abilitati a predeterminare nell' ordine naturale fenomeni i quali si verificano appuntino, e sono poi possibili le applicazioni nel campo della tecnica e della meccanica, le quali corrispondono rigorosamente alle nostre previsioni ed espettazioni. Ammesso il miracolo, verrebbe meno l' *ubi consistam* per le cose ed insieme pel pensiero. E non ci sarebbe quindi modo di sfuggire ad una condizione perenne di perplessità, di sussulto, d'incertezza universale, immanente e, come ultima conseguenza inevitabile, di assoluto scetticismo.

Nel rispetto peculiare dei miracoli negli Evangelii nessun apologista del Cristianesimo, per audace che sia, potrebbe oggi pretendere che vi si creda come a cose realmente successe in quel modo preciso e letterale in che sono raccontate. Non è il caso di dubitare della buona fede dei testimoni oculari. E neppure accade di contestare che i fatti e le circostanze essi se li siano sinceramente rappresentati così come li raccontano. Ma ipotesi parecchie trovano qui senza sforzo il loro luogo. Già la maniera nostra di considerare la natura e gli eventi naturali si è fatta diversa dalla loro. In essi il bisogno e il fervore entusiastico della fede molto poterono far credere di aver visto cogli occhi in modo sensibile, mentre la visione fu in gran parte interna e spirituale, una produzione appunto della vivacità e intensità della fede. Nè è d'altronde punto inverosimile che intorno a un nòcciolo di dati di fatto quei testimoni, aumentando i particolari o accrescendone le proporzioni, intrecciassero una corona di leggende. Ciò

che non aveva oltrepassato la cerchia di avvenimenti naturali essi trasferirono e sollevarono in una cerchia dove gli avvenimenti apparvero tali che solo un'azione soprannaturale avrebbe potuto determinarli. Altrove da certi fatti, cui forse era stato dal Cristo soltanto allegoricamente alluso nei suoi discorsi, essi tolsero motivo per trasformarli in eventi reali, per ritenerli e raffigurarseli come effettivamente occorsi. Di qui elementi parecchi che, grazie alla libera produttività della fede , sarebbero venuti a sopraggiungersi alla memoria della persona e della vita del Cristo. E da questo punto di veduta potrebbe sembrare che le azioni miracolose abbiano avuto radice più psicologica che ontologica. Pur senza essere state create per un atto di preconcetta riflessione, la credenza in esse sarebbe surta spontanea e sarebbe ita via via raffermandosi nella coscienza della comunità, come un mezzo per compiere ed aggrandire sempre più nel proprio concetto l' immagine di Colui che ne era stato il fondatore. Queste ipotesi prese nel loro insieme convergono ad un unico risultato: noi non siamo obbligati ad attenerci in tutto alla concezione dei primi raccoglitori delle storie evangeliche, nè a riguardare come parti integranti ed essenziali della nostra fede nel Cristo tutte le cose cui essi credettero , e ad ammetterle in quel senso medesimo che tali cose ebbero per essi. Se ragione, esperienza, necessità logiche e morali sembrano concorrere a far rigettare dalla vita e dall'attività del Cristo le azioni miracolose, non si vede perchè ci si dovrebbe peritare di convenirne ed ostinarci nel volerne mantenere la credenza.

Per altro, neppure è da escludere la probabilità che la

differenza al riguardo tra noi e i testimoni oculari, anzichè dipendente soltanto da una maniera teoricamente diversa d'intuizione e di rappresentazione delle leggi della natura, si basasse piuttosto sopra una differenza reale, dipendente dalla peculiarità delle condizioni della vita e degli spiriti. È probabile che al tempo della predicazione del Cristo fossero realmente avvenuti fatti parecchi che potettero servire di fondamento sicuro alle affermazioni dei primi cristiani, e i quali se a noi sembrano non senza ragione miracolosi, tali, di certo, non apparvero ad essi, nè come tali essi li reputarono. Massimamente nel campo delle malattie e delle guarigioni, e soprattutto degl'indemoniati e dei lunatici, i fatti sono in sostanza rappresentati come derivanti da una viva azione spirituale. E, intesi così, sarebbe eccessivo l'affermare che siano assolutamente inconcepibili. Questi prodigii del Cristo vengono nei fonti evangelici fatti risalire ad un intimo processo di spirito a spirito. Oltrechè accompagnati sempre da dignitosa semplicità e da parole edificanti risvegliatrici della interiorità, sono ricchi di un significato trascendente i confini della immediatezza sensibile; onde tra essi e le virtù superstiziose e gli effetti magici cui correva dietro il paganesimo, ci sta di mezzo l'abisso. Ma, a parte ciò, si vede da un lato il Cristo esservi spinto dalla potenza dello spirito, e dall'altro le turbe andargli incontro e incitarvelo arrecandogli il tesoro della loro fede. Sicchè il buon successo delle guarigioni è condizionato dall'impulso elementare e dalla energia irresistibile della fede. Esso non è il risultato del l'applicazione di rimedii terapeutici, nè di cure secondo i suggerimenti dell'arte salutare o, peggio, dell'azione

dei procedimenti della mantica. È bensì il prodotto tutto immediato e particolare di un grande e tempestoso commovimento degli spiriti, che rapisce, trascina gli animi, ed agisce sulle volontà e misteriosamente le costringe, e il quale si riverbera in questi effetti ottenuti nel' campo della vita fisica e delle sue infermità. Certo tale maniera d' interpetrazione si dichiara implicitamente impotente a determinare sino a che punto e quali dei fatti abbiano realmente potuto verificarsi, ed obbliga perciò a rinunziare ad ogni possibilità d'indicazione e legittimazione di casi singoli e specifici. Pure, questo non è motivo perchè ci si debba astenere da un riconoscimento generico di quanta straordinaria possanza ed efficacia sia capace la fede in tempi di profondi moti spirituali. La quale cosa nessuno, com'è naturale, espresse con più forte consapevolezza del Divino Maestro, poichè alla fede egli ascrive il potere di smuovere e trasportare le montagne (1).

Ma a chi non paia accettabile interpetrazione siffatta, può ben porla da banda e criticare liberamente i singoli racconti miracolosi. Quando però per necessità logiche e razionali, o per contradizione morale che nol consente, si debba respingere il miracolo in principio, nel suo concetto stesso, ciò non implica punto che la persona del Cristo vi scapiti e sia sminuita nella sua maestà divina, e molto meno che il Cristianesimo caschi per terra. Supposto che per opera della critica storica si dovesse fare getto di tutti i miracoli estrinseci, non per questo il Cristo da Figliuolo di Dio e da Redentore del mondo di-

(1) Matteo, XVII, 20; Marco, XI, 23; Luca, XVII, 6.

scenderebbe al grado di un maestro di morale, o rientrerebbe nel novero di quegli spiriti eletti apparsi nel cammino della storia che l'uman genere tiene in conto di eroi e benefattori. Non si nega che quei che riguardano il Cristianesimo come un fenomeno transeunto al pari di un altro qualunque, usano additare qual momento distintivo tra loro e quei che lo riguardano in maniera opposta, appunto il credere o il rigettare la fede nei miracoli. E, pur troppo, molti, senza saper quel che si fanno, si affrettano a convenire di ciò e a dare lor ragione. Molti i credenti, molti anche che si chiamano teologi, pei quali senza la potenza taumaturgica il Cristo non sarebbe niente e l' opera sua non conterrebbe alcunchè di grande e di divino. Ma sono vedute fondamentalmente false. Tutto qui dipende dal riconoscere o dall'impugnare nel Cristo una relazione immanente ed unica con Dio e con l' uomo la quale non può venir meno. Di qui soltanto è dato di decidere se il Cristianesimo sia qualcosa di passeggero o d'imperituro. Ed è un punto che, senza lasciarsi turbare dalla scienza della natura, dai suoi risultati e dalle sue conclusioni, si può esaminare interrogando da un lato la storia e l' esperienza religiose, dall' altro l' essenza della religione e del Cristianesimo.

Quando si pensa che il miracolo nella natura, il miracolo esterno e sensibile, sia il fondamento sul quale il Cristianesimo si erge e consiste, si dà in un errore grossolano. Il grande e vero miracolo nel Cristianesimo è il miracolo spirituale, è la palingenesi etico-religiosa dello spirito del mondo, è l'adergere che fa la coscienza, grazie alla rivelazione e alla mediazione del Cristo, ad una in-

tuizione nuova, perfetta, assoluta e insuperabile del divino, e quindi anche dell' umano (1). Questo miracolo dello spirito è la base indistruttibile del Cristianesimo, che abbia del resto il Cristo operato o no azioni portentose. Anzi maggiori sono la libertà e la severità con che si giudica dei miracoli nella natura, e tanto più si è in grado di abbracciare in tutta la sua grandezza il miracolo dello spirito. Hegel (2) avverte che la fede religiosa cristiana è rapporto di spirito a spirito; onde la divinità del Cristo e la verità del suo Evangelio non sono condizionate dalle azioni miracolose. E poscia soggiunge: « Il vero fondamento della fede è lo spirito, e la testimonian-

(1) Anche lo HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, pagina 59, in nota) a suo modo bensì, con immagini ed espressioni tutt' altro che irreprensibili, dice suppergiù lo stesso: « Che il Cristo abbia creato un che di nuovo senza abbattere il vecchio, che abbia legato a sè gli uomini pur annunziando loro il Padre suo, che senza dare in fantasticherie abbia suscitato entusiasmo, che senza far della politica abbia messo su un impero, che senza ascetismo abbia vinto il mondo, che senza teologia sia stato un maestro, e tutto ciò in un tempo di fantasticherie, di politica, di ascetismo, e di teologia: in ciò il grande miracolo della sua persona. E che egli poi, il quale aveva pronunziato il Discorso della Montagna, si annunziasse, avendo riguardo alla sua vita e alla sua morte, come il redentore e il giudice del mondo, è questo davvero uno scandalo e una pazzia innanzi alla quale la ragione rimane mutola ».

(2) *Philosophie der Religion*, I Band, II Auflage, Berlin 1840, pagg. 212-15.

za dello spirito è cosa viva , interiore... Non è escluso che la fede possa prendere cominciamento da un contenuto finito, sensibile... Ma la fede che piglia sua movenza dal' di fuori è fede formale, cui deve sostituirsi la fede vera. Chi dimentica ciò costringe l' uomo a credere a cose alle quali , toccato un certo grado di svolgimento , egli non potrà più credere. È ben probabile che la credenza nei miracoli sia un mezzo per credere in Gesù Cristo. Ma accade sempre, che si finisce con l'esigere in vece che si aggiusti fede al miracolo per se stesso... E, poste nell'uomo certe nozioni, è difficile che egli si adatti a tal fede... Il miracolo non è la testimonianza che Dio, in quanto spirito, rende a se stesso nello spirito... La fede in esso è la fede in alcunchè di finito, di contingente, di accidentale. È indifferente che alle nozze di Cana i convitati abbiano avuto più o meno vino; ed è affatto accidentale che un paralitico o un storpio sia stato guarito ». Insomma, l'ortodossia intransigente e restia farebbe bene di accorgersi, che, se pure attraverso i miracoli si può giungere a Gesù Cristo, il meglio però e l'essenziale è di credere in Gesù Cristo stesso.

Sarebbe , del resto , un torto grave il tacere. che in quegli Evangelii medesimi che registrano le operazioni portentose ci si imbatte pure in manifestazioni del Cristo, nelle quali è espressamente significato che, per sua parte, i miracoli esterni e sensibili ei li condannava come indegni della fede nello spirito e nella verità divina. Il Cristo si scaglia con veemenza contro i Farisei che lo richieggono di miracoli, e chiama falsi i profeti che ne faranno. Sono momenti i quali mette il conto di segnalare, poichè comu-

nemente li si passa sotto silenzio. Notevole innanzi tutto è la risposta data al diavolo: « Se pur sei Figliuolo di Dio, gittati giù; perciocchè egli è scritto: Egli darà ordine ai suoi angeli intorno a te; ed essi ti torranno nelle lor mani, che talora tu non t'intoppi del piè in alcuna pietra — Gesù gli disse: Egli è altresì scritto: Non tentare il Signore Iddio tuo » (1). In un altro luogo il Cristo dice: « Perciocchè falsi Cristi e falsi profeti surgeranno e faranno gran segni e miracoli; talchè sedurrebbero, se fosse possibile, anche gli eletti » (2). Ancora altrove è raccontato: « Accostatisi a lui i Farisei e i Sadducei, tentandolo, lo richiesero di mostrar loro un segno dal Cielo — Maestro noi vorremmo vedere da te qualche segno — Ma egli, rispondendo, disse loro: La malvagia ed adultera generazione richiede un segno; ma niun segno le sarà dato, se non il segno del profeta Giona » (3). E bisogna anche aggiungere la parola che troviamo nell' Evangelo di Giovanni (Cap. IV, 48). Domandato di risanare un uomo infermo che stava per morire, il Cristo in tono di rampogna disse: « Se voi non vedete segni e miracoli, voi non crederete ». Mettendo insieme queste manifestazioni si ha ben l' impressione che pel Cristo alla verità e al regno dei Cieli si giunge non pei miracoli ma per una via sola, quella

(1) Matteo IV, 6, 7.

(2) Matteo XXIV, 24; Marco XIII, 22.

(3) Matteo XII, 38-40 e XVI, 1-4; Marco VIII, 11 e 12; Luca XI, 16-29.

della fede e dello spirito, e che, secondo la sua parola, è lo spirito che conduce ad ogni verità.

Intanto, lo ripeto, chi guardi alle azioni miracolose nella loro singolarità e nei particolari in che sono accadute o, meglio, vengono descritte come accadute, non ha modo di accertare nulla con sicurezza. L'unica conclusione possibile cui relativamente a tali azioni, prese singolarmente, una per una, gli sia consentito di giungere è quella che s'è detto, che intorno, cioè, a un qualche nòcciolo reale si sia qui assai di buon tempo ita intrecciando la leggenda, tutta operosa ed intenta ad arricchire e adornare gli avvenimenti, col dipingerli coi più magnifici colori e col circondarli di grandiosità e straordinarietà. E, nondimeno, dove si guardi in vece ai fatti miracolosi nella lor totalità e li si colga nella lor sostanza è impossibile di svestirli di carattere storico, di quel carattere, voglio dire, pel quale essi sono espressione e realizzazione di un bisogno obiettivo, assoluto della fede. L'invocare e il contrapporre a cotali fatti la necessità e l'immutabilità delle leggi naturali non giova punto. La legge che regola la vita dello spirito è diversa da quella che regola la vita della natura: la legge dello spirito è legge di libertà. Quando alla luce delle leggi naturali si sarà annientato in quei fatti il carattere miracoloso, quando si sarà mostrato che, in quanto miracolosi, non son successi, non son potuti succedere, che nella natura sono impossibili; quei fatti risorgono e, a dir così, s'impongono come fatti dello spirito. Anche a voler concedere che in intensità ed estensione essi vadano al di là di quanto in questo genere di racconti miracolosi si conosca, ad ogni

modo la formazione leggendaria nel suo complesso non si può trattarla qual mera invenzione capricciosa e favolosa. Tolti via i miracoli o il miracolo come fatto empirico, materiale, rimane sempre la formazione della leggenda che è un gran fatto umano, spirituale, storico, il quale esige una spiegazione. I procedimenti spicciativi del razionalismo naturalistico qui non approdano e lasciano il tempo che trovano. La leggenda miracolosa s'è formata: come e perchè s'è formata? Questo sopra di tutto occorre comprendere e spiegare.

Con ciò noi si tocca alla veduta suprema e dominante circa al problema del miracolo. Quando si scruti addentro nella leggenda miracolosa, si scorge che la necessità del suo formarsi sta in questo, che i miracoli e la fede in essi rispondono ad un bisogno immanente e indistruttibile della coscienza credente. Onde un gran pensatore (1) non ha potuto ricusarsi di riconoscere il fondamento razionale della credenza nel miracolo: — « Il miracolo—ecco le sue parole—il miracolo, si dice, è impossibile, e come fatto empirico lo è senza dubbio, ma non ha meno per questo la sua ragion d'essere. La religione è il proprio campo del meraviglioso, del miracoloso. Nella religione deve ammettersi la possibilità del miracolo, vale a dire, il fondamento razionale della credenza nel miracolo. Nonchè tal credenza costituisca il principio essenziale della religione, ma è un certo mezzo di manifestazione inerente allo spirito religioso. Secondo il Feuer-

(1) A. Vera, *Philosophie de la Religion de Hégel* (Paris, 1876) Vol. I, *Introduction*, pagg. CXVIII-CXX.

bach (*Philosophie und Christenthum* , § VIII) « il mi-
« racolo è una legge del cuore (*das Gesetz des Her-*
« *zens*) , la quale , in opposizione alla legge reale del
« mondo, (*das wirkliche Weltgesetz*) si crea con l' aiu-
« to dell' immaginazione una realtà , come se fosse un
« fatto, un dato estrinseco e positivo ». Poniamo che sia proprio così, che sia, cioè, la legge del cuore che genera il miracolo. Ciò importerebbe che, anche non essendo il fatto niente di estrinsecamente e positivamente esistente, il miracolo nondimeno ha in codesta legge del cuore, se è una legge, la sua necessità e la sua realtà. Non è a pensare che il fatto empirico, palpabile, a dir così, sia la sola e la suprema realtà. Se vi ha una legge del cuore la quale genera il miracolo, vuol dire che il cuore, il cuore dell' umanità , troverà il suo sodisfacimento e godimento in tale creazione poetica e religiosa. E la creazione e il godimento che le si accompagna , costituiscono pel cuore qui, nel campo della religione, una realtà. Se non che, il fatto è che la credenza nel miracolo ha scaturigine ben più profonda del cuore. Scaturigine sua vera è lo spirito, ed è quindi più esatto dire che il miracolo è una legge dello spirito. La religione è il campo della libertà, dove ci si solleva al di sopra della natura, delle sue leggi e delle sue necessità. E tale è appunto il campo dello spirito propriamente detto, il quale si sa e si afferma qual principio e fine della natura. E il miracolo è l' affermazione, a così dire, simbolica dell' impero dello spirito sulla natura. È un simbolo che lo spirito si crea e deve crearsi, avvegnachè nella religione , pur da un lato elevandosi sulla natura, lo spirito non possa dal-

l' altro lato affrancarsene interamente; per qual cosa lo spirito religioso è ben lo spirito assoluto, ma lo spirito assoluto costretto ad esprimere per via di simboli la sua natura assoluta. Ora il prodigio, il miracolo è appunto questa poesia speciale, questa affermazione simbolica dell' assoluto.

E, non meno bene del filosofo, uno dei teologi di maggior polso dei tempi nostri (1) alla possibilità di negare il miracolo ha contrapposto il dovere di spiegare l'aspetto positivo della fede nel miracolo: — « Momento essenziale — egli dice — della religione come tale, e quindi immanente in ogni grado del suo sviluppo, è la rivelazione, per la quale lo spirito finito prova l'esperienza interna e immediata (benchè non ancora consapevole in maniera obiettiva), che in esso è quel punto del processo del mondo, dove lo spirito assoluto non si manifesta e non è più soltanto e semplicemente qual cagione trascendente dell' ordinamento del mondo, ma quale spirito nello spirito. Accade intanto, che codesta esperienza immediata che costituisce l'intima essenza di ogni vita religiosa, viene involontariamente e rappresentativamente dal suo campo proprio e vero, ch' è quello della vita dello spirito, trasferita in un altro campo, in quello della natura; viene, cioè, applicata alla relazione di Dio, dello spirito assoluto, col mondo della natura. E si vede allora sorgere la rappresentazione del miracolo, di una diretta e immediata intervenzione ed efficacia soprannaturale di Dio sulla

(1) Al. Em. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Zürich, 1869. § 731, pagg. 655 e 656.

natura, la quale, veramente, sarebbe piuttosto antidivina e antinaturale. Malgrado di ciò, bisogna pure ammettere che cosiffatto trasferimento, cosiffatta applicazione (così spontanea e conforme all' essenza della rappresentazione) della esperienza interiore e spirituale del rivelarsi di Dio, dello spirito infinito, nell'uomo, nello spirito finito, al campo della intuizione sensibile ed empirica è il più intimo fondo ed insieme il nòcciolo di verità positiva ch' è nella fede nel miracolo. Codesta fede, certo, è un patrimonio proprio del pensiero rappresentativo. Nulladimeno, data una religiosità schietta e vivace, il miracolo è a tal pensiero così naturale e necessario, che la fede nel miracolo è per esso addirittura il contrassegno della fede in un Dio *vivente*. E qui è il punto donde si scorge, come la critica negativa e dissolvente del miracolo cui con molta facilità si abbandona l' intendimento raziocinante, non basti, e com' essa debba in vece integrarsi e concludersi col riconoscere che la fede nel miracolo ha per sè, ad ogni conto, il suo aspetto, il suo momento positivo. Non s'ha a credere che tutto sia detto e finito con l'affermazione e anche con la dimostrazione puramente negativa, che miracoli non ce ne sono e non ce ne possono essere. L'importante e veramente essenziale è di scrutare l' intimo fondo positivo onde spiccia fuori naturalmente la rappresentazione del miracolo, di questo *des Glaubens liebstes Kind*. Nella quale indagazione è compreso tutto quanto si può dire intorno al miracolo: non solo ciò che costringe a doverlo rigettare, ma ad una volta anche ciò che costringe a doverlo mantenere. E a quest'ultimo riguardo ciò che di più pregnante e sostanzioso si può in due parole e in ge-

nerale affermare del miracolo, è che l'interiore rigenerazione spirituale e morale dell' uomo è la prova migliore dell'esistenza del miracolo nel mondo. Nessun dubbio che per la vita e pel pensiero religiosi assai più fecondo dell' eterno e vuoto letigare circa a questo spauracchio del miracolo sarebbe lo sforzo serio di approfondire e intendere compiutamente il significato razionale che vi è contenuto. Si finirebbe allora una volta per tutte con l' accorgersi, che l'obietto esterno di dispute infinite in fondo in fondo si risolve in una interna e fondamentale verità religiosa, verità comune e radicale nella religione, e quindi da essa inseparabile ».

Se non che, le osservazioni si del filosofo che del teologo, per profonde che siano, mostrano solo in generale che il concetto del miracolo (di questo simbolismo poetico, secondo il primo, di questa rappresentazione intuitiva, secondo l' ultimo, della vita dello spirito religioso) ci è sempre stato e sempre ci sarà nella religione qual prodotto spontaneo ed immancabile della fede. Ma della cosa occorre darsi ragione alquanto più esatta, più larga ed insieme più particolareggiata, sicchè appaia abbastanza chiaramente, come e perchè, rigettato ed escluso il miracolo dal Cristianesimo per necessità razionali, lo si vegga ricomparire ostinato e mantenervisi e farvisi valere per necessità religiose.

Già, si badi, questo del miracolo sarebbe argomento di lungo discorso, pel quale si sarebbe costretti a rimontare sino alle ultime e supreme cose e, volendo, non si finirebbe mai di parlarne. Di miracoli non se ne dànno, non se ne possono dare nella natura: in un senso

rigoroso ciò è giusto e vero. Tutto nella natura è regolato secondo ferree leggi, leggi infallibili ed immutabili; ed immutabili per Dio stesso che le ha poste e le mantiene, il quale col mutarle e frangerle contradirebbe alla assolutezza ed immutabilità della sua natura. E anche di ciò la ragione ci convince: un Dio mutabile negli ordinamenti suoi non sarebbe più Dio, ma il caso e l' accidente.

E, nondimeno, quando si voglia essere schietti, nessuno può negare che ci è pure nel mondo, nel fondo fondo del tutto, alcunchè di miracoloso, che è quel non so che di misterioso e d'inesplicabile che asconde la prima origine e l'ultimo fine dell'esistenza, sicchè le cose nel loro nascere appaiono come venute su a un tratto, non si sa donde nè perchè. E il mettersi a ricerarne sembra quasi un avviarsi a naufragare nel mare dell'ignoto. E mi pare altresì che in codesta fuga vertiginosa verso l'infinito l'unico sostegno e sussidio all'uomo, perchè non vi si perda addirittura, l'apprestino solo la sua capacità religiosa e poi l' energia speculativa e idealizzatrice del suo pensiero. Grazie alla prima l'uomo trova un riparo nella intuizione di una operosa provvidenza divina che regola la natura e conduce le società umane. E grazie alla seconda non può non riuscire ad un risultato, se non nella forma, nella sostanza identico, a statuire, cioè, un assoluto pensiero che è principio di ordinamento ideale e morale del mondo.

Questo fondo fondo miracoloso del tutto dice che il problema dell' universo, che non è niente affatto il *che* e il *come* del divenire empirico e temporale, ma sì il

donde e il *perchè*, è problema eterno èd insolubile. Ma perciò stesso dice anche che eterne del pari e indefettibili sono la filosofia e la religione coi lor tentativi, coi loro sforzi incessanti e successivi di approfondirlo e scrutarlo. E non è vero che codesti sforzi siano vani. Lo credono e dicono oggi parecchi, dotti e indotti; ma s'ingannano. A che cimentarsi se il problema nel fondo suo è impenetrabile? Se sappiamo solo di non poter sapere, a che l'affaticarsi intorno ad una ricerca che non ha risposta? Ma quanto insolubile il problema, altrettanto è inestinguibile il bisogno di pure averne una soluzione. L'esperienza e la ragione additano concordamente l'impossibilità della soluzione e ad una volta la necessità di una soluzione come entrambe per l'uomo ineluttabili. Il mondo umano e morale è sospeso a questa massima contradizione. L'aspirazione a spiegare l'inesplicabile è la sua nota specifica e costitutiva. E la vita, si può dire, nell'intimo suo è un transigere perenne tra il *non poter* sapere e il *dover* sapere. Nè l'universo è concepibile senza il mistero e il miracolo; nè la vita etica, la sociale, la storica sono, a loro volta, concepibili senza il comprendimento del miracolo, senza rendersi conto in qualche guisa del principio e del fine delle cose e dello scopo e del valore dell'esistenza. Ma altro è dire che il mistero non può cessare, che il problema non è possibile toglierlo in modo assoluto; ed altro che l'accostarvisi e l'affrontarlo siano senza profitto. Il guardarvi dentro con maggiore o minore razionalità non è indifferente. E il riuscire filosoficamente, e soprattutto religiosamente (*soprattutto religiosamente*, perchè la filosofia è la metafisica dei pochi, e

la religione in vece è la metafisica delle moltitudini e dei popoli), il riuscire, dico, ad una intuizione universale, spirituale, elevata, scevra da elementi antropomorfici e antropopatici, non è destituito di contenuto e realtà. In ciò il movimento e il progresso della filosofia e della religione. Di qui la stregua alla quale, malgrado delle loro rispettive limitazioni ed imperfezioni, si è agevolati a misurarne la concretezza e la profondità. E da questo lato la religione del Cristo si distingue dalle altre religioni, e sta al di sopra di tutte. Non dev' essere piccola la distanza tra religioni le quali pongono suppergiù a cagione suprema delle cose il giuoco e l' imperio cieco degli elementi e delle forze della natura, ed una religione la quale statuisce un assoluto principio spirituale, un' assoluta ragione immanente creatrice e reggitrice del mondo naturale e dell' ordine morale. Ed è poi addirittura incommensurabile la differenza tra una religione che rende ragione all' uomo del suo destino e dello scopo dell' esistenza e dei supremi problemi del mondo, ed una religione che si ferma ad una concezione fatalistica ove l'uomo e la vita sua sono preda di una causalità evolgentesi ed operosa a caso, ovvero si consuma in un pessimismo e disperatismo nihilistici (1). Bisogna badare che nella feconda efficacia pratica degl'insistenti tentativi per penetrare il mistero del mondo è il fondamento del levarsi altissimo della civiltà cristiana a petto della pagana, e poi anche del comporsi di una graduazione fra le

(1) Vedi il mio studio di religione comparata: *Buddismo e Cristianesimo*, 2ª Edizione accresciuta, Napoli, 1892, pagg. 76-82.

stesse nazioni cristiane nella loro importanza storica, a seconda che l' una o l' altra di esse nel concepire quel mistero e nel provarsi di sollevarne il velo sa più o meno adergere ed ispirarsi alla spiritualità e idealità specificamente cristiane.

L'odierna scienza della natura reputa di avere, mercè il principio dell'evoluzione, bandito per sempre dall'universo il concetto del miracolo. Ma è una illusione ed una cecità. L'eterno e si può dire l'unico problema per l'uomo, per lo spirito, così per quello che crede come per quello che pensa, sfugge alla scienza della natura, e sia anche armata del principio evoluzionistico. Un giorno un fisiologo insigne, che fu onore e decoro della Università napoletana, pose su la formola: *Evoluzione o miracolo.* La formola ebbe fortuna, parendo forse a molti che esprimesse l' ultima parola della sapienza. E, me ne ricordo come fosse ora, di *Evoluzione o miracolo* si fece come la bandiera in cui si volle inviluppare il cadavere ancora caldo di Salvatore Tommasi e accompagnarlo alla estrema dimora, senza accorgersi di quanto con ciò si provvedesse male al nome e alla fama dello scienziato e del pensatore. Perchè in fine della inconsistenza della formola, e più in generale della inettitudine della teoria evoluzionistica a far comprendere alcunchè del miracolo del mondo e della vita non sono già filosofi idealisti o teologi tradizionalisti che si mostrano persuasi, ma naturalisti fra i più reputati e gravi. I quali confessano che la genesi e lo spuntare e il principio primo e assoluto delle cose rimangono e rimarranno per la ricerca etiologico-empirica della natura un libro chiuso con sette suggelli.

Si usa oggidì parlare del protoplasma quasi di cosa che si possa a piacimento creare. Supposto che la chimica possa davvero un giorno formare un protoplasma, questo sarebbe un che di morto e non di vivo, un prodotto appunto chimico, e non una essenza fisiologica dotata di virtù generativa e propagatrice di vita. E dove anche fosse, del resto, una cellula germinativa della vita, esso sorgerebbe e prenderebbe il suo posto nel mezzo di condizioni già date, delle quali rimarrebbe sempre di spiegare le cagioni. Sicchè l'enimma dell'universo sarebbe semplicemente spostato, e la ricerca etiologico-empirica resterebbe mutola del pari, senza poter dire una parola sola capace di gettare non fosse che qualche barlume. Similmente, sono scienziati celebri ed illustri quei che, relativamente alla dottrina evoluzionistica, ricordano come nella serie evolutiva degli esseri indarno è stato cercato l'anello intermedio, necessario a congiungere l'uomo coll'animale, colla scimmia. Il precursore dell'uomo, il *Proanthropos*, l'antropologo può forse vederlo in sogno, ma se è desto non dirà che si sia trovato, e neppure che si sia sul punto di trovarlo. Per ora non vi è traccia di uomini stati in tempi remotissimi più prossimi alle scimmie dell' uomo odierno. Tutte le razze conosciute han caratteri umani, e non ce n'è ancora stata alcuna che possa essere additata come scimmiesca o tramezzante la scimmia e l'uomo. L'esperienza prova che nello spazio di più migliaia d'anni non si è mai riscontrato nel tipo uomo alcuna notabile variazione (1).

(1) Questi i pensieri del VIRCHOW nell'inaugurare a Vienna nell'Agosto 1889 il XX Congresso Antropologico—« Wir haben ver-

In sostanza, dove l'evoluzione s'avesse a intendere come il naturalismo scientifico la intende, dove s'avesse a intendere che il mondo e la vita si sono svolti e sono divenuti quelli che sono per effetto niente altro che del moto e del tempo, *attraverso passi impercettibili e periodi lunghissimi* (secondo l'altra formola non meno famosa escogitata dallo Strauss), nessun miracolo più miracoloso di codesta evoluzione. L'ipotesi evoluzionistica ri-

« geblich jene Zwischenglieder gesucht, welche den Menschen mit
« dem Affen direkt verbinden sollen. Der Vormensch, der eigent-
« liche *Proanthropos* ist noch nicht gefunden.... Der Anthropo-
« loge kann vielleicht im Traume den Proanthropos sehen, aber
« im Wachen wird er nicht sagen, dass er ihm nahegetreten sei...
« Im Augenblick können wir sagen dass unter den Leuten aus
« alter Zeit sich keine gefunden haben, die etwa den Affen näher
« gestanden als wir..... Jede lebende Rasse ist noch menschlich;
« es ist noch keine gefunden worden, die wir als äffisch oder
« zwischenäffisch bezeichnen können..... Es lässt sich der be-
« stimmte Nachweis führen, dass im Laufe von fünftausend Jah-
« ren eine nennenswerthe Veränderung der Typen nicht stattge-
« funden.... Vor zwanzig Jahren, in der Zeit vo der Darwi-
« nismus seinen ersten Siegeslauf durch die Welt gehalten hat,
« behaupteten die Vertreter der anthropologischen Wissenschaft
« vieles zu wissen, was sie in der That nich wussten.... ».
E questi pensieri io vorrei dedicare non ai soli rappresentanti della scienza antropologica, ma a quei naturalisti in generale i quali parlano con tanta dommatica asseveranza dei risultati della scienza della natura, e pensano che nella lor metafisica materialistica s'acchiuda tutto quanto all'uomo occorra sapere e che al di là non ci sia più nulla che metta il conto di esser saputo.

pone nella mente il pensiero del poeta indiano: « Delle cose sfuggono a noi i cominciamenti, e poi il loro termine, e non ne cogliamo che il mezzo ». Anche l'evoluzione coglie il mezzo delle cose, percorre ed abbraccia il campo del divenire, ma lascia fuori intatto il miracolo delle origini e il mistero degli ultimi fini. Posti o meglio presupposti certi principii, lo spazio, il tempo, il moto, la materia e la forza, e poi la mònera, il protoplasma o la cellula, può essere ben facile il ricostruire il processo del divenire e mercè il ritmo e lo scontro delle causalità e della reciprocità di azione fra loro l' andar fissando la serie delle formazioni e trasformazioni che ne son derivate. Ma al problema del donde e del perchè del processo del mondo e della vita, se, cioè, codesto processo si assolva tutto in se stesso, nella sua fenomenalità empirica e via via evanescente e sia niente altro che il prodotto dell'impulso cieco e fatale della materia, e abbia in sostanza il valore di un' apparenza, di una illusione menzognera, di un sogno vano e tormentoso; o se non vi sia al di là e al di dentro un mondo ideale e divino, dal quale quello è posto e procede, e al quale tende: a cosiffatto problema l' evoluzione non risponde. Epperò essa nè svela ciò che vi ha di misterioso, nè rimuove ciò che vi ha di miracoloso nell'intimo delle cose.

Queste osservazioni di ordine filosofico e speculativo ci hanno menati un po' lontani; ma non sono state fuor di proposito, poichè fanno vedere come non quei forse che trattano il miracolo come cosa seria, ma ben piuttosto quei che ne ridono e passano oltre con sovrana scioltezza e dispregio, s'ingannano e dànno veramente segno d'ignoranza.

Tornando alle azioni miracolose degli Evangelii, accado, ripeto, di riconoscere che la fede nel miracolo, malgrado del suo urtare contro esigenze razionali, è ad ogni modo, se non momento integrante della religione, una sua appendice indissolubile. Non ci è religione che sappia scompagnarsene, per la qual cosa la fede si rifà sempre viva. E si avrebbe torto di pensare che si tratti di un bisogno fittizio, privo di contenuto spirituale, e quindi illegittimo e irrazionale. In vece, per essere il fenomeno universale (mentre la storia delle religioni a tutti i gradi del suo svolgimento vi fa ogni dove largo spazio) si ha qui a fare con una necessità indistruttibile e assoluta.

Può sembrare che il facitore dei miracoli sia la fede che dal nulla crea qualche cosa. E può sembrare altresì che la coscienza religiosa non perderebbe niente dove giungesse ad accorgersi che tutto quello che di straordinario essa ripone nel miracolo è un prodotto suo, una proiezione nel mondo esterno e sensibile della ricca ed esuberante vitalità sua interna, del suo concetto circa alla potenza divina e alla forza ineffabile dei beni celesti. Se non che cosiffatte vedute hanno il difetto di disconoscere interamente la natura vera della necessità cui la coscienza religiosa s'inchina. Il motivo della credenza di questa nel miracoloso non è subiettivo ma obiettivo. Esso spiccia dall'intimo stesso delle cose, onde per la coscienza religiosa è tutt'altro che superabile.

Evidentemente l'atto religioso è un elevarsi al di sopra della mera naturalità, è un subordinare le tendenze e gl'istinti e il volere umano e naturale al volere divino e spirituale. Rispetto alla nostra maniera immediata

di esistere, in quanto esseri della natura, l' atto religioso implica per tanto un superare la naturalità ed un assorgere alla spiritualità divina, implica, in altra parola, qualcosa di soprannaturale. Certo, questo nostro determinarci spiritualmente, questo nostro trasferirci dalla natura nello spirito, questo diventar nostro nell' atto religioso esseri spirituali, è, a sua volta, la determinabilità nostra vera e propria, è ciò che vi ha di più inerente, di più conforme e congeniale alla essenza umana. L'uomo nella radice sua è spirito: la sua predisposizione e destinazione sono di farsi ed essere spirito. Nondimeno, ciò non toglie che l'atto nel quale e pel quale la nostra natura riesce al compimento del suo destino, alla sua integrazione spirituale, l'atto nel quale e pel quale noi dallo stato imperfetto della coscienza naturale ci sentiamo sollevati all' unità spirituale con Dio, appaia e sia un atto soprannaturale. All' uomo infatti non è facile di concepire donde egli, chiuso nella sua naturalità sensibile ed egoistica, avrebbe attinto la virtù e la forza di spezzarla e superarla e di compiere codesto atto di elevazione e di trasformazione. Onde dal lato dell' origine come del contenuto l' atto per lui trascende la natura, è soprannaturale.

Ed è tale soprannaturalità appunto che alla coscienza religiosa si appartiene, la quale si dà una espressione intuitiva e reale nella rappresentazione di eventi straordinarii e contro natura. Ancorachè nel mondo sensibile non abbian luogo eventi i quali stiano in opposizione colle sue leggi, nondimeno il grande miracolo è lo spirito stesso religioso, è l'apparire che fanno lo spirito e il divino nel mezzo della naturalità fenomenale. Se pure noi non pos-

siamo costringere e sottoporre ai nostri fini particolari le leggi universali dell'ordinamento del mondo, la nostra fede è sempre, ad ogni modo, quel processo pel quale abbiamo trionfato e perennemente trionfiamo della natura e del mondo. E la credenza nel miracoloso è l'espressione sensibile dell'eterno miracolo spirituale, di questo vincere e superare dello spirito i limiti e i vincoli della naturalità, è la rappresentazione obiettivata della superiorità, del predominio e della potenza assoluta dello spirito rispetto alla natura e al mondo naturale e alle sue leggi.

Le quali cose rendono ragione di un fenomeno che non è il meno rilevante e che, come tale, merita qui di essere in fine anche segnalato. Chi guardi alla storia del Cristianesimo , pur mantenendo fermo che il fondamento suo non sono i miracoli , deve convenire che il comporsi della fede nella potenza miracolosa non è stato senza efficacia formativa. Questo mondo ascoso e mistico della interiorità e dello spirito non è un mondo così vacuo, nullo, sterile, come forse comunemente si suppone. Esso ha avuto bensì sin dagl' inizii del Cristianesimo ed ha tuttora gran forza praticamente attuosa , la quale si dispiega e circola nel mondo reale e storico. In questo si riversa e si riverbera, e lo foggia e trasforma, e diventa coefficiente dei massimi avvenimenti nella vita dell' umanità e nel processo della storia.

VII.

Il nuovo, lo specifico e l' essenziale nel principio cristiano.

L' argomento massimamente controverso fra gli storici del Cristianesimo primitivo e fra i critici degli Evangelii Sinottici è quale fosse proprio, stando a questi ultimi, il punto, a dir così, di gravitazione dell' opera del Cristo o, che è lo stesso, quale fosse il dato nuovo, specifico, essenziale del principio cristiano. Ho detto, stando ai Sinottici, per le ragioni già in sul cominciare accennate (1). Dove si tratti di determinare il vero pensiero centrale del Cristo, quello che assicurò alla sua predicazione l' avvenire, conviene desumerlo tal pensiero dai primi tre Evangelii. Sono essi i documenti primordiali della tradizione. L' autorità del quarto Evangelio non sarebbe invocata senza ingenerare esitazioni e repugnanze, il pensiero del Cristo essendo in quest'ultimo documento tradotto in una forma la quale sembra non aver più nulla di spontaneo e di originario.

Per altro, l' appellarsene al quarto Evangelio non è punto necessario. Il credere che il dato nuovo del Cristianesimo manchi nei Sinottici, è un errore. Chi vi guardi dentro con occhio penetrativo e ne abbracci il fondo fondo

(1) Vedi l'*Introduzione* in sul principio.

comune, scorge sicuramente che lo specifico e l'essenziale nel Cristianesimo è la nuova intuizione della natura di Dio, e quindi la nuova relazione dell'umano col divino; è l'affermazione dell'unità virtuale dell'uomo con Dio e l'esigenza esplicita dello svolgimento e della realizzazione di tal virtualità come vita e processo dello spirito e nello spirito. Tutti e tre gli Evangelii lo pongono codesto dato come obiettivamente rivelatosi nella persona del Cristo, nelle vicende e nel destino supremo della sua esistenza, nelle sue parole e nell' opera da lui fondata. Il Cristo che appella se stesso talvolta figlio dell'uomo, tal'altra Figlio di Dio, e vuole istituire in terra il regno di Dio, e annunzia agli uomini che essi sono tutti figli del Padre che è nei Cieli: il Cristo, dico, non s'intende nè è possibile fuori del concetto dell'unità della natura divina e dell'umana. Nel Cristo dei Sinottici è iniziale quanto intera e assoluta la consapevolezza della sua intimità, della sua unità con Dio. E quello stesso che è lui in Dio e con Dio, egli dice che sono o almeno devono essere e diventare gli uomini tutti, ogni singolo uomo. Che sia iniziale la consapevolezza, si ricava, giova ripeterlo, da questo che la rivelazione ne è fatta già nel Discorso della Montagna, il quale è come l'entrata in azione del Cristo.

Qui tutto spira un sentimento e una intuizione dell'infinito e dell'assoluto la quale supera le limitazioni e le miserie della finitezza sensibile, e le contradizioni e le lotte del mondo transitorio e caduco. Col contrapporre al presente l'avvenire, alla terra il cielo, alla povertà in terra la ricchezza in Dio, il Cristo e con lui la coscienza cristiana si aprono ad una idealità sublime, che è risolu-

zione e annientamento di tutti i contrasti e dolori, di tutti gl'interessi e di tutte le passioni dell'esistenza temporale e limitata. Ma in ciò è per di più già dato tutto quello che la più svolta coscienza delle verità cristiane potrà comprendere.

Qui è affermato il bisogno per l' uomo e per l' umanità di redimersi dal peccato. Qui è detto che la radice e la realtà di ogni redenzione sono da cercare e da riporre nella interiorità, e dipendono tutte dalle disposizioni e dalla conformazione dell'animo. Con che, bandito ogni appicco a credenze superstiziose e ad ogni forma di mediazione estrinseca che conducono alla servitù dello spirito, sono statuiti la libertà e il valore infinito della interiorità. Qui pure è espressa l' intima ed assoluta consapevolezza del Cristo di essere egli il Redentore del mondo. Colla rivelazione delle supreme verità di fede egli addita all' uomo e all'umanità la via per trapassare dal tempo all'eterno, per vincere il mondo e redimersi dai contrasti e dai peccati del mondo, riconcentrandosi in Dio, facendosi in ispirito uno con lui. Cercare le benedizioni e il conforto dall' alto, affidarsi alla grazia e alla giustizia di Dio, intuire Dio e farsi simili a lui, diventare suoi figliuoli: ecco le massime verità di fede. In ciò consiste il fare la volontà di Dio, in ciò la redenzione, e in ciò anche il regno dei Cieli, non solo come un *di là* oltremondano, ma eziandio come un *di qua* presente in terra. Infatti qui le due cose, il futuro e il presente, fluiscono e si riversano l' una nell' altra. La fede nel regno di Dio è per gli afflitti e gli affannati sorgente di gioia, di conforto, di pace. Sicchè la preparazione ad esso ne implica già la

presenzialità, l' esistenza e il godimento in atto nel presente reale. Di tutto ciò sono espressione le beatitudini celesti, i *Charismi*, le promesse delle grazie divine nel Discorso della Montagna.

Vero è che mentre in Luca (XVII, 20 e 21) ci s' imbatte nell' avvertimento che il regno di Dio non viene coll'aspettare che esso non è qui o là, ma è in noi, è intimo a noi, gli Evangelisti poi in generale, non escluso lo stesso Luca, fanno un ampio spazio alla fiducia in un ritorno del Cristo, in una seconda sua venuta per dar compimento al regno dei Cieli. La qual riapparizione non è già concepita e intesa, come la concepisce e la intende la coscienza religiosa e cristiana moderna, e non la mondana o scientifica soltanto, ma anche la ecclesiastica, in senso, cioè , allegorico e spirituale. Il regno di Dio non è la Chiesa cristiana quale s' è ita via via storicamente svolgendo, non è l' effusione e l' azione dello spirito del Cristo, che è sempre presente e perennemente operoso nell'uomo e nella storia. La coscienza nostra cristiana è ora tutta piena della convinzione che Iddio , mediante il Cristo , spiritualmente pone ed edifica del continuo il suo regno nel cuore dell' uomo e nella vita dell' umanità. Invece, al pari di altri scritti del Nuovo Testamento, anche gli Evangelii si stan legati ad un sensibilismo il quale sembra contrastare con quella nuova relazione tutta interiore e spirituale dell'umano col divino, che è il dato costitutivo del principio cristiano. Ed è assai notevole che non Matteo e Marco soltanto ma anche Luca dice che quando il regno di Dio sarà vicino, gli uomini ve-

dranno il Cristo venire sopra le nuvole del cielo con potenza e gran gloria (1).

Se non che qui sono in prima da mettere in conto le esitanze e le oscillazioni dei pensieri, per le quali il sensibilismo apparisce di molto attenuato, anzi lo si vede nel punto stesso che si mostra, nascondersi e quasi sfumare in un idealismo schietto e puro. Il Cristo nell' annunziare che l' età sua non sarebbe giunta al termine, senza che gli eventi forieri della sua seconda venuta non fossero apparsi, aggiunge immediatamente, che il cielo e la terra trapasseranno, ma non trapasseranno le sue parole; la quale aggiunzione trasforma nell' intimo suo il significato dell' annunzio, ispirandovi un nuovo soffio di perennità eternalmente ideale. E ad ogni modo egli predice che la fine non verrà se non dopo che l' Evangelo del Regno sarà stato predicato in tutto il mondo, e ne sarà stata fatta testimonianza a tutte le genti (2); con che l'adempimento dell' annunzio è trasferito in un futuro remotissimo, e nel mezzo di circostanze e condizioni le quali, daccapo, ne modificano sostanzialmente il contenuto e la natura. Addentrandosi in queste esitanze ed oscillazioni onde la fede sensibilmente chiliastica degli Evangelisti è assediata, e le quali la addimostrano come assai malferma, la conclusione ultima è questa sola: da un lato, gli Evangelisti non erano ben consapevoli del pensiero proprio del

(1) Luca XXI, 27; Matteo XXIV, 30; Marco XIII, 26.

(2) Matteo XXIV, 14, 34 e 35; Marco XIII, 10, 30 e 31; Luca XXI, 32 e 33.

Cristo circa ai modi di realizzazione e di compimento del regno da lui fondato; dall' altro, non seppero non sottostare all' imperio di una credenza al tempo loro dominante ed universale. Giova , per altro , soggiungere che la concessione fatta a tal credenza neppure fu, relativamente ai tempi ed ai concetti degli uomini, senza efficacia. Comunque alla coscienza nostra credente, anche alla tradizionalmente ecclesiastica ripugni ora il pensare che si sia una volta potuto fare assegnamento sopra una riapparizione visibile e sensibile del Cristo in persona, è nulladimeno da riconoscere che pei primi cristiani cosiffatta aspettazione fu il più valido motivo del loro entusiasmo, della loro virtù grande di sacrifizio e di rinunzia al mondo.

Ma, checchè sia di ciò, chi miri alle tendenze prevalenti e sappia raggrupparle insieme, non può un istante dubitare che sull'orizzonte, nel quale i Sinottici si muovono, risplende alto, luminoso e abbastanza puro il profondo spiritualismo dialettico dell'idea cristiana. Malgrado del sensibilismo chiliastico , i concetti veramente fondamentali sui quali essi poggiano , è che Iddio Padre s' è rivelato ed incarnato nel figlio dell'uomo, nel Cristo Salvatore e Redentore; che egli, l'Iddio Padre, è entrato con gli uomini in quella medesima relazione in che sta con lui, col Cristo; che, grazie alla relazione di figliuolanza, Iddio ha acceso nella coscienza umana una nuova vita , una vita pari a quella del Cristo; che, mediante il Cristo , egli è immanente nell' uomo e gli si rivela continuamente, e gli comunica interiormente il suo Santo Spirito. Epperò , sin dal loro prendere le prime mosse , vi

detto che il Cristo è il diletto Figliuolo di Dio , nel

quale Dio ha preso il suo compiacimento (1). E alle anime cristiane s'insegna che non sono esse che parlano, ma è lo spirito del Padre loro che parla in esse (2).

Così è che il Cristianesimo non è una nuova religione se non in quanto afferma la conciliazione e l' unità dell' uomo con Dio; conciliazione ed unità le quali, significate come uno stato di fatto, come un reale presente, sono il regno di Dio, sono la realtà umana governata da Dio.

Ma non ci è pure nei Sinottici l'idea della Messianità? E si vorrà forse codesta idea reputarla un che di posteriore, un che di escogitato e sopraggiunto dagli Evangelisti? O non sembra piuttosto, pel correre e ricorrere insistente che essa fa, che si appartenga alla coscienza propria del Cristo? E se il Cristo è il Messia tanto sospirato ed aspettato dagli Ebrei, come può essere egli, ad una volta, il Redentore e Salvatore del mondo, il mediatore e conciliatore della natura umana con la divina? Come si fa ad armonizzare in lui il rivelatore di verità circa all'essere di Dio, e il rappresentante di un'idea locale e particolare della coscienza giudaica? Non bisognerà dire che nella coesistenza dei due ufficii si annida una contradizione, dalla quale quel dato nuovo e specifico che s'è detto esce sostanzialmente inforsato?

La coscienza nel Cristo della sua messianità, di essere, cioè, egli il Messia promesso e tanto ardentemente atteso ed ora realmente apparso, è espressa dai Sinottici così franca e così recisa che non è lecito supporre che

(1) Matteo III, 17; Marco I, 11; Luca III, 22.

(2) Matteo X, 20; Marco XIII, 11; Luca XII, 11 e XXI, 14.

non risalga a lui stesso. Ma che il Figliuolo di Dio abbia fatta sua l' idea messianica, e si sia quasi adattato al modo di rappresentazione giudaica del Messia, non implica contradizione, nè esclude che la forza del principio cristiano si concentri nelle indicate verità di vita eterna. Il fatto che da tali verità si lasciava ricavare una profonda dottrina religiosa non avrebbe giovato a niente, dove il Cristianesimo non avesse assunto una qualche forma concreta per operare qual religione storica e diventare base salda a nuova vita etico-religiosa. Annunziando il suo principio nel suo puro universalismo spirituale, il Cristo avrebbe buttato al vento l'opera sua. Il fare astrazione dalle condizioni sussistenti nell' ambiente storico nel quale l' idea cristiana era discesa, e che era l'ambiente giudaico, non era possibile. Ci fu qui una profonda necessità, la necessità del nesso e della continuazione storica, alla quale il Cristo stesso, in quanto appare nel mondo e in quanto vuol parlare ad uomini ed agire su di loro, non sa nè può non sottomettersi. Per l' attuazione del suo principio la realtà delle cose, l' intreccio delle tradizioni ricevute, i concetti stabiliti, le intuizioni dominanti nell'ambiente giudaico, tutto lo obbligava a collegare l'universalismo di tal principio col particolarismo del suo popolo. L'idea cristiana non avrebbe potuto prendere tutto il suo slancio universale, dove suo punto di partenza non fosse stata la realtà concreta, dove non avesse gettato radice nel campo delle pratiche condizioni nazionali nel cui mezzo era sorta. Se pure voleva esplicare l'efficacia sua, se pure il buon seme doveva trovare un terreno per fruttificare e non diventare sterile in una idealità rigida e trascendente, siffatta idea aveva a cercare

una forma di mediazione e di trapasso in quelle condizioni. E la forma di mediazione fu l'idea del Messia.

Per tanto l'idea giudaica del Messia diventa pel Cristo e per l'opera sua la base storica. Un regno di Dio senza Messia, un regno di Dio in un significato generico, inteso, cioè, qual semplice intuizione ideale per dar forma alla vera adorazione di Dio e raccogliere insieme coloro che a tal forma di adorazione si sentissero inclinati ad aderire, non avrebbe attratto alcun ebreo. E non vi si sarebbe mai composta intorno una fratellanza di discepoli e fedeli destinati ad essere il primo nòcciolo della Chiesa, ed invano poi si sarebbe tentato di dare ad una comunità quale che siasi una qualche fermezza duratura. Il che, tradotto con altre espressioni, significa che sarebbe in sostanza venuta meno ogni possibilità per la fede cristiana di essere propagata fra pagani. La predicazione di tal fede nel mezzo del paganesimo, quando non vi fosse stata presentata come una religione storica, come una religione già accettata e seguitata da parecchi, non avrebbe attecchito. Essa era troppo lontana dai concetti dei pagani i quali non vi avrebbero capito nulla. Solo ed unicamente fra gli Ebrei potevano esservi molti predisposti a riconoscerla e ad inchinarlesi alla bella prima, grazie al loro puro ed elevato Monoteismo spirituale. Ond'è che il Cristo il regno di Dio lo intende e dichiara in un senso specifico, qual regno Messianico. Tra le condizioni umane della vita sua sta, certamente, innanzi a tutte questa, di doversi riconnettere con l'intuizione religiosa nazionale. Questa è per lui la base storica.

Però, si badi, è la base soltanto. Il Cristo non fa che

muovere da essa. La qual cosa vuol dire che se per questo verso sembra quasi costringere l'idea sua entro i confini della coscienza nazionale giudaica, nell'atto stesso spezza e oltrepassa tali confini e sostanzialmente li annulla. Quella idea messianica in lui non è più la medesima che nel giudaismo, non ha più valore, contenuto e scopo identici. Egli la fa sua, ma trasformandola e sublimandola. Egli è il Messia sì, ma in senso elevatissimo e tutto spirituale. La convinzione della sua messianità si fonda non sopra rappresentazioni umane nè sopra circostanze occasionali ed esteriori, ma sulla sua vita interiore e sulla assolutezza della sua coscienza di sè. E dal regno dei Cieli esclude tutti quegli assegnamenti, tutte quelle aspettazioni di un avvenire di grandezza terrena e politica e di trionfo popolare che lo spirito ebraico, attraverso la fuga dei secoli, per una tradizione storica immemorabile s'era abituato ad annettervi. Il Cristo, l'apparso Messia, non ha niente a che fare col Messia giudaico, il quale era atteso non per la redenzione del mondo, ma sì per costituire per sempre la grandezza del popolo eletto ed assegnargli un posto glorioso e dominante a petto degli altri popoli della terra.

Egli è che se l'idea messianica è la base storica dell'opera del Cristo, la base vera e intima del suo sorgere e del suo operare è la consapevolezza in lui di essere egli il Figliuolo di Dio. Nel dar cominciamento alla sua attività egli sembra costretto dalla necessità storica a sottostare al bisogno di spendersi pel suo popolo. Ma in realtà col suo sforzarsi, col suo lottare morale e col suo sacrifizio *usque ad mortem*, egli non mira che ad una cosa sola, ad af-

fermare quel fondo virtuale di unità della natura umana con la divina che nell'intimo suo portava, a svolgere nella vita quel suo contenuto interiore onde era divinamente consapevole e certo. Questo alto scopo spirituale cui egli proseguiva, era in sè tale che, nonchè non partecipare alle aspettazioni e alle speranze popolari, vi ripugnava assolutamente. Epperò il trarre di là radice esternamente non impediva, torno a ripeterlo, ch' ei superasse poscia internamente l' ambiente giudaico, levandosi ad un orizzonte dal quale abbracciava l' umanità tutta quanta. Assicurare il perdòno ai peccatori nell' intimo della lor coscienza pentiti, condurre i credenti alla giustizia di Dio, avviarli a riconoscere Dio in ispirito e verità, a farsi perfetti, a farsi uni ed una cosa col Padre ch'è nei Cieli, erano opere che, secondo la natura loro, riguardavano e s' indirizzavano agli uomini tutti in generale e riflettevano la lor redenzione nel *di qua* e la lor santificazione nel *di là*. L' annunzio del regno dei Cieli e dell'avvenimento del Messia in Israele non segna già il punto della riscossa e dell' esaltamento del popolo giudaico, ma implica il riscatto, la salute, la palingenesi del genere umano nella verità e nello spirito.

Certo, nei Sinottici il sensibilismo delle aspettative chiliastiche, come s' è visto or ora, appare così accentuato da quasi disputare il campo allo spiritualismo dell' idea cristiana. Ma in ciò il Cristo non ha nulla da vedere. Quel sensibilismo è in tanto aperta contradizione con tutto ciò che noi dobbiamo considerare come originario e primitivo, come sgorgato dal suo pensiero e dalla sua bocca, che non è possibile addebitarlo a lui. Da questo lato tra

il Cristo e i seguaci suoi immediati correva quella distanza appunto che distingue e separa di solito uno spirito rivelatore da uno spirito cui la rivelazione è solo comunicata e il quale l' accoglie combinandola e, può dirsi, chiudendola entro la cerchia di quelle intuizioni finite e limitate attinte dall' ambiente storico in cui è venuto su formandosi, e che costituiscono il suo contenuto empirico e positivo.

Onde, per profondo che fosse il distacco tra il Messia-Cristo e il Messia giudaico, per quanto nella messianità del Cristo fosse dato il motivo insuperabile di una radicale separazione del Cristianesimo dal Giudaismo, la fede dei primi credenti e della comunità madre di Gerusalemme serbò in sè sempre alcunchè dell' antica fede giudaica. Sotto una tutt'altra forma bensì e anche in parte con altro contenuto la lor credenza nel Crocifisso e poi Resuscitato rinnovava ad ogni modo e riaffermava le antiche speranze messianiche. Poichè il Messia Gesù era morto sulla Croce senza aver potuto compiere l' opera sua, era segno codesto che tornerebbe e riapparirebbe in persona e in carne prossimamente per istabilire il regno di Dio in terra. I Discepoli parevano dimenticare la parola del Maestro, che il regno era in loro, e che entro di loro avevano a cercarlo e fondarlo. E di più non s'accorgevano che, mentre aspettavano, il regno di Dio in terra, la Chiesa cristiana, s' andava già componendo per vie e mezzi diversi dai pronosticati da loro, per opera bensì del Cristo, non del Cristo in carne però, ma del Cristo in ispirito, mediante la sua azione affatto spirituale, mediante quel divino lievito, quella forza fer-

mentatrice e trasformatrice che era nella sua *buona novella*.

Guardando a codeste differenze si potrebbe essere indotti a pensare che tra la fede dei primi seguaci del Cristo e quella popolare dei loro connazionali ci fosse questa differenza soltanto, che gli uni credevano in un Messia già apparso, già esistito, e che ora avrebbe avuto a tornare, mentre gli altri in vece credevano in un Messia che era ancora di là da venire e quindi ancora aspettato. Ciò disse e sostenne risolutamente il Baur, ed è poi stato anche detto e identicamente ripetuto da parecchi, dallo Zeller (1), fra gli altri; ma non è punto così. Tra la fede dei Giudei e dei primi cristiani ci era pur sempre questa profonda differenza, che le speranze tutte angustamente nazionali e politiche di quelli questi avevano invertite in speranze millenarie e ideali, in un regno di giustizia, di amore e di pace divina fra gli uomini. E, ad ogni conto, c'era pur sempre che il Messia pei primi cristiani ha missione universale, universalmente redentrice. La coscienza del Cristo è, sotto questo rispetto, la più precisa, la più assoluta, e come tale espressa identicamente in tutti e tre i Sinottici, non in Luca soltanto, ma anche in Marco e nello stesso Matteo. E una coscienza siffatta, benchè solo comunicata ai suoi discepoli, niente poteva fare che in qualche parte o modo non diventasse anche una coscienza loro.

Contrariamente a ciò che s'è qui indicato come il dato

(1) Vedi EDUARD ZELLER, *Das Urchristenthum*, in *Vorträge und Abhandlungen*, Erste Sammlung, Leipzig, 1875.

nuovo e specifico del Cristianesimo, sembra ad alcuni che alla religione voluta dal Cristo fossero estranee dottrine e verità teologiche. Fra i critici più recenti, come forse uno dei più eruditi e dei più risoluti nel sostenere la tesi di non avere il Cristianesimo in proprio intuizioni nè dottrine circa alla natura divina, è da segnalare lo Harnack. Dottrine e dommi sarebbero nel Cristianesimo opere non del Cristo, ma dell'ellenismo mondano. Alla domanda che cosa il Cristo abbia arrecato di nuovo al mondo, Harnack risponde: « Ciò che è nuovo ed originale ed ha creato un che di nuovo, è la sua persona, è il fatto della sua vita, onde l'Evangelo non fa posto ad altra specie di conoscenza che non sia pratica e fondata sul sentimento e sull'azione ». Ed aggiunge: « Il Cristo ha trasformato la religione d'Israele nella religione; e questo è il mistero della persona sua, e da ciò il suo posto unico e indefettibile nella storia dell'umanità... Gesù Cristo non ha messo su alcuna dottrina nuova: egli ha soltanto nella sua persona rappresentato una vita santa con Dio e innanzi a Dio, e in tal guisa ha cercato di ritirare i suoi fratelli dall'egoismo e dalla mondanità, e apparecchiarli, mediante l'amore, alla conquista del regno di Dio e della vita eterna... Ogni sorgente di edificazione e conforto che la cristianità ha posseduto e possiede, anche quella che deriva dal Nuovo Testamento, si basa in gran parte sulla impressione della persona di Gesù Cristo... L'appropriarsi quindi l'Evangelo e il mantenerlo saldo e schietto, non è altrimenti possibile se non mediante un abbandono fiducioso nella persona di lui. Ogni formola dommatica dev'essere lasciata da banda, perchè guasta e fa

male... Le dottrine intorno alla religione riescono facilmente a indebolire la potenza della fede. Malgrado di tutto l' involucro mistico onde sono avviluppate, le intuizioni teologiche sono sempre un Cristianesimo concettuale , dottrinale. Come tali si portan seco sempre il pericolo che alla fede si sostituisca il sapere , e in cambio di rimettersene in Dio e in esperienze personali interiori s'invochi una dottrina. Giacchè gli uomini, piuttosto che praticare la religione, si accomodano assai volentieri ad una teoria religiosa, ad una formola dommatica » (1). Si direbbe che siffatta serie di pensieri vada a metter capo a questa suprema parola che lo Harnack pronunzia: *Cristiano è solo ciò che può essere ricavato dall'Evangelo* (*Lehrbuch*, pag. 14); una parola da appaiare in tutto con l'altra del Pfleiderer: *La storia è la verità che ha fatta Dio, il domma è la verità che fanno gli uomini* (2).

Ora tal conclusione non ha per prima cosa neppure il pregio della novità. È la conclusione medesima che il Deismo s'è appropriata ed ha infinite volte ripetuta e ripete dopo che Erasmo, al tempo della Riforma religiosa, l'ebbe pel primo espressa, annunziando suppergiù che le fondamenta del Cristianesimo non consistono negli articoli di fede, e che ogni organismo dottrinale e dommatico è creazione artificiale e arbitraria. Dove non è male di ag-

(1) Vedi nel già citato *Lehrbuch* ecc. Le pagg. 17, 19, 39, 40, 41, 64 e 65.

(2) « Die Geschichte ist die Wahrheit welche Gott gemacht hat, « das Dogma ist die Wahrheit welche die Menschen machen »— Opera cit., *Das Urchristenthum*, ecc. — *Vorwort*, pag. VI.

giungere che se Erasmo s'indusse a tale annunzio, fu pel desiderio di oppugnare, mostrandolo destituito di legittimità, il diritto nuovo e più alto che dal punto di vista della dottrina cristiana i Riformatori e il Protestantismo si attribuivano a petto del Cattolicismo papale. Un intento codesto, come si vede, non storico nè scientifico, ma al tutto opportunistico, passeggero ed estrinseco, e pel quale Erasmo si pose per giunta in contradizione col bisogno direttivo della propria coscienza religiosa, di un rinnovamento della Chiesa nel capo e nelle membra in senso evangelico. Ma, nuova o vecchia che sia, vista in sè la conclusione implica un'affermazione straordinariamente astratta e antistorica. Certo, il Cristianesimo è vita di fede. Esso suppone una relazione e un fatto personali. Ma con ciò non è detto che possa e debba fare a meno di dottrine teologiche. Dalla ipotesi probabile che ad individui, pochi o molti, possa sembrare che basti l' avere per sè una formola dottrinale e il ripeterla, anzichè attuare praticamente la religione, non discende la conseguenza che in sè la pratica della religione e una dottrina religiosa siano cose incompatibili. Il vero è, in vece, che le due cose si chiamano e si compiono l'una l'altra. Chi intorno alla religione ha una dottrina, può saperla praticare anche più fortemente e seriamente. Le affermazioni, del resto, che il Cristianesimo è fede semplicemente pratica e conoscenza empirica dei suoi dati di fatto, che esso è l' opera del Vangelo e del Cristo, che le sue intuizioni teologiche sono opera degli uomini, dell' ellenismo mondano, che i dommi e la teologia gli si sono appiccicati addosso come una specie di escrescenza morbosa, che essi non s' innestano

organicamente con la fede cristiana e non ne sono parte integrante nè le assegnano il suo contenuto specifico, che sono, in somma, qualcosa che è stata, che è, ma che non doveva essere, e che è destinata, prima o poi, a disfarsi: tutte siffatte affermazioni, dico, non resistono all' esame (1). Si crederà davvero che dall'Evangelo non si lasciano ricavare dottrine teologiche? Per convincersi del contrario basta la sola avvertenza che la religione cristiana, quale il Cristo l' ha predicata, ha avuto per sè una fede determinata ed una determinata morale. La qual cosa per logica necessità importa che essa non ha potuto nascere se non sul fondamento di certe dottrine, di certe verità teologiche, altrettanto originarie quanto la predicazione del Cristo. E nonchè infatti essersi svolte colla teologia di Giovanni o di Paolo cotali verità le si vede venir su ad una volta coll' Evangelo. Nei Sinottici noi c'incontriamo nella identificazione del Gesù storico col Messia divino. E questa, se non è ancora la dottrina del *Logos*, si adagia ad ogni modo sulla dottrina dell'essenza celeste e sovrannaturale del Cristo. Ancora, è il Cristo dei Sinottici che afferma di sè la sua natura dialettica di figliuolo dell' uomo e di Figliuolo di Dio. E ciò fa di lui il tipo realizzato della vera religiosità, della vera relazione religiosa, la personificazione concreta di quel processo spirituale reciproco, ch' è movimento di Dio verso

(1) Circa al legarsi che il Cristianesimo fa necessariamente e indissolubilmente con un organismo dottrinale e dommatico, vedi i miei *Studii critici sulla Filosofia della Religione* (Napoli, 1887), pag. 199-249.

l'uomo, ed elevamento dell'uomo a Dio, e quindi unificazione dello spirito finito con lo spirito infinito. In generale poi bisogna dire che con la predicazione evangelica annunziante la figliuolanza diretta e immediata del Cristo da Dio, e il dovere di ogni uomo di farsi del pari, mediante Lui, figliuolo di Dio, il Cristianesimo ha arrecato nel mondo la più profonda e speculativa dottrina sulla essenza divina e sulla umana che sia mai spuntata nell' intelletto e nel cuore dell'umanità (1).

La giustezza delle quali osservazioni ha pur balenato nella mente medesima del Harnack, e attraverso bensì (come si può facilmente presumere) incoerenze e inconseguenze innumerevoli lo ha in fine costretto a queste confessioni: « Il Cristianesimo non si può scindere da Gesù Cristo, da questa personalità superiore. Nella quale la parola e il fatto coincidono in quest'unico scopo di condurre gli uomini ad una nuova vita di comunione con Dio, nell' atto stesso che li legano indissolubilmente con Lui, porgendo loro la capacità di agire nel mondo come luce e come lievito e stabilendo fra essi una unità spirituale ed una fratellanza operosa....... Il gruppo dei fatti coi quali s'inizia nel mondo la vita e la storia dell'Evangelo, sono veramente ciò che di più alto e di più specifico e caratteristico codesta storia offre. Da essi deriva quella impronta per la quale la religione dell' Evangelo si distingue da tutte le altre religioni universali. E, in realtà, su pel cammino dell' umanità non è dato mai di imbattersi in qualcosa di simile. Quei discepoli medesimi

(1) Vedi il Cap. VIII, *Risultati terminativi della ricerca.*

che avevano mangiato e bevuto col loro Signore e Maestro, riconoscono in lui, non il rivelatore di Dio, ma il principio eterno della vita e il Redentore e il supremo giudice del mondo e l' intima energia vivente della loro esistenza, la via, la verità e la vita........ Insomma, le due prime generazioni hanno detto di Lui tutto quanto era possibile di dirne » (1). Le quali confessioni o non hanno alcun senso, ovvero vogliono dir questo, che le dottrine e la teologia non sono qualcosa di straniero al Cristo, non sono una importazione dello spirito e della cultura dell' Ellenismo che prende a dominare sull' Evangelo e sulla fede viva e personale nel Cristo sino a subordinarli a sè interamente. Il moto teologico e dottrinale si radica profondo e si spiccia dalle più intime visceri del Cristianesimo stesso. Le prime determinazioni della dottrina circa alla natura del Cristo, le quali sono come la pietra angolare dell' edifizio delle verità dommatiche cristiane, si trovano già originariamente contenute nelle proprie manifestazioni di Gesù e nella fede dei suoi seguaci del primissimo tempo. E non ci è solo in tali manifestazioni lo schema della Cristologia, ma ci è anche quello stesso della dottrina della Trinità. La conoscenza del Padre riservata solo al Figliuolo, e a coloro cui il Figliuolo, mediante lo Spirito, lo avrà rivelato; poi la remissione di ogni peccato e bestemmia e di ogni parola contro il Figliuolo dell' uomo, mentre ogni parola detta contro lo Spirito Santo non sarà perdonata nè in questo secolo nè nel futuro; in fine la formola del battesimo nel

(1) Opera citata, pagg. 39 e 66.

nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo, sono una aperta prenunziazione della dottrina trinitaria (1).

Se non che, vi hanno altri critici i quali si spingono anche più in là del Harnack. Il pensiero nuovo e originario del Cristo, più che religiosamente dottrinale, è, a parer loro, un pensiero socialmente pratico. E se mai il Cristo ebbe pure per sè una dottrina nuova, la novità efficace scaturì tutta da un principio non dommatico, non teologicamente o antropologicamente metafisico, ma etico-sociale. E, nonchè rivelare all'uomo nuove verità trascendenti ed escatologiche, egli pose nel mondo il germe di un moto senza fine di riforma sociale. Sicchè i dommi cristiani circa alla incarnazione e alla redenzione e la dottrina ecclesiastica intorno al destino avvenire e alla vita eterna non han nulla di comune con ciò che il Cristo propriamente intese e predicò. Qualcuno anzi di tali critici non esita di affermare addirittura che il motivo dell'opera di Gesù fu l'apologia della miseria, fu la povertà sollevata da lui al grado d'ideale di virtù e di perfezione. Onde veri discepoli di lui sarebbero stati Francesco d' Assisi e i Fraticelli e gli Spirituali del Medio Evo. Ad ogni modo, la leva con la quale egli ebbe potenza di sommuovere le antiche società , sarebbe stata la fratellanza sociale. E , a farla breve, il Cristo suppergiù sarebbe entrato

« in campo a seminar la buona pianta »

del socialismo. Onde il suo principio e il suo pensiero

(1) Matteo XI, 27; XII, 31, 32; e XXVIII, 19—Marco III, 28 e 29; XIII, 11; e XVI, 15 — Luca X, 22; e XII, 10 e 12.

continuano ed essere sempre vivi e vegeti, ed ardono e sfavillano nei desiderii e negli agitamenti del socialismo contemporaneo.

Questi sono modi di vedere assai gravi. Dove s'avesse ad ammetterli come esatti e fondati, bisognerebbe rinunziare a molte delle più sostanziose conquiste che l' esperienza e la scienza religiose han fatte. Il lor fondo però è un mescolamento di concetti veri e fallaci, che è pregio dell' opera scrutinare e discernere bene, e dei quali, non i fallaci soltanto, ma i veri stessi non fanno contro alle cose che precedono e non le scrollano, ma le confermano.

Alla luce della intuizione or ora indicata si potrà fare del Cristo tutto quello che piace, un filantropo, un demofilo, un democratico e un socialista, ma non si potrà mai dire come egli sia stato il fondatore di una religione, e di quella religione che da lui ha preso nome. Il socialismo (nel senso storico che la parola ha assunto) e il Cristianesimo sono cose diverse. Se il Cristianesimo ha rigenerato il decrepito mondo pagano e se ha acceso nell' intimo dell' uomo una nuova vita di spirito, ciò non lo ha potuto in nome del socialismo, in nome delle idee, e siano pure grandemente umanitarie ed affascinanti, dell'uguaglianza e della fratellanza. Il Cristianesimo è stato, ed è tuttora, nel mondo una fede. E la fede non sorge nè consiste su qualcosa di così tangibile e palpabile come le aspirazioni socialistiche. Il nòcciolo donde la fede religiosa rampolla sono le verità eterne e divine. Senza verità teologiche non ci è mai stata nè mai ci sarà religione nè fede fervida ed operosa. Ed è un errore il

credere che le verità circa alla natura dell'essere divino, quali prodotti di un lavorio di astrazione, di una sottilità astrattamente logica e speculativa, parlino solo alle menti, ed anche soltanto ad alcune peculiarmente dotate e colte. In vece, sotto forma di articoli di fede esse penetrano e s'impossessano anche degli animi, dei cuori, dei sentimenti, e li agitano e li muovono con forza oltrepossente, come nessun altro principio o elemento saprebbe.

Per dar vita ad un Cristianesimo pratico e umano, tutto e solo filantropia e beneficenza, come alcuni lo agognano, non c'era bisogno che nascesse Gesù. Ridotto a maestro e martire di un principio di rinnovamento etico-sociale, il Cristo è messo giù ad uno stesso livello con Budda, con Socrate, con Seneca, con quanti furono al mondo annunziatori di massime di morale e di amore fra gli uomini. Ma allora dove s'appuntino l'originalità dello spirito del Cristo, la divinità della sua anima, la sua potenza rigeneratrice, la sua parola di vita, non si vede più davvero. Perchè, quanto alla moralità e all'amore, per essere, da un lato, cose vecchie, già fatte risuonare all'orecchio e nel cuore dell'umanità parecchi secoli innanzi che Ei venisse, non si può certo considerarle come costituenti il titolo glorioso e imperituro di sua originalità. E, da un altro lato, per essere state cose predicate da Lui senza partire dalla visione di alcuna verità teologica nuova, non mai vista nè intravvista prima da altri, la quale servisse a quelle di fondamento nuovo non solo, ma imperativo e indefettibile, vuol dire, daccapo, che non ci fu mica bisogno di un'anima divina, bastando la sua anima umana per fargliele predicare. Il che poi significa per ciò stesso che l'annunzio di tali cose

neppure potè essere parola di vita, nè sorgente di rigenerazione. E allora? Allora l' opera del Cristo e la sua forza rimangono un enimma, un mero caso accidentale ed inesplicabile. E il discorrerne è un mettere insieme pensieri senza costrutto. Ben si potranno infatti spiegare infiniti ammennicoli e particolari secondarii di nulla o poca importanza circa al Cristo e alla sua vita, ma non si spiegherà di certo la cosa essenziale, l' unica che importi veramente, e, cioè, come e perchè il Cristo abbia suscitato una fede irremovibile attraverso i secoli, una fede che rimane tuttora incrollabile, nella divinità della sua persona, e in quella nuova vita di spirito che da lui deriva, e in quelle divine verità teologiche che formano tutto un mondo spirituale e mistico, e che sono una diretta emanazione delle sue parole. Bisognerebbe non aver letto i Sinottici per ignorare che in essi sono in germe, torno a ripeterlo, le dottrine cristiane della incarnazione e della redenzione, ed infino quella stessa della Trinità. Sicchè o è da abbandonare la speranza di dire del Cristo alcunchè di logicamente conseguente e concludente e di armonizzante ad una volta con i documenti storici, ovvero è da abbracciare con ogni fermezza la convinzione, che il nuovo, lo specifico, l' essenziale nel Cristianesimo non è il principio etico-sociale, ma si il principio teologico-dottrinale.

In generale niente di più erroneo quanto il ritenere che si fa comunemente, essere il Cristianesimo apparso al mondo qual nuovo codice di moralità e di averlo vinto, insegnando massime ordinatrici della vita pratica e suggerendo agli uomini l'amore e la fratellanza. Che esso

porti acchiusa in seno l'esigenza di un'alta e nuova moralità e che sia religione morale per eccellenza, è cosa tanto evidente che non ha bisogno di dimostrazione. Ma non è meno evidente che, prima di essere una dottrina morale, è una dottrina religiosa, e, a dirla più esattamente, esso non è una nuova dottrina morale, se non in quanto è una nuova dottrina religiosa e teologica, se non in quanto è nuova rivelazione intorno alla natura divina, e quindi anche intorno alla natura umana. Sicchè l' *ubi consistam* sono qui le affermazioni circa alle eterne verità soprannaturali e divine, delle quali verità i precetti morali sono poi una derivazione e come un prolungamento nell' àmbito delle relazioni etiche e pratiche della vita reale. Non si può dubitare, che al Cristianesimo sarebbe venuto meno il motivo e la forza per diventare il sale della terra e la luce del mondo, dove non si fosse addimostrato come la più elevata e la più spirituale delle religioni, e dove, come tale, non avesse fatto ripercuotere nella coscienza delle moltitudini quella considerazione delle cose divine ed umane che faceva di esso l'unica via ad una redenzione spirituale. E solo con la fede e la religiosità era gettato il fondamento adamantino agl'insegnamenti morali ed alle esortazioni parenetiche. Solo, data la nuova vita dello spirito, poteva poscia sorgere qual conseguenza necessaria di essa e in modo saldo e duraturo quella nuova vita della moralità che il Cristo inculcava. Rifattosi nella sua interiorità, cangiato il suo punto di guardatura e di prospettiva e la maniera di concepire l'essere divino e la sua relazione con Dio, l'uomo non poteva non trasformare sostanzialmente l'indirizzo del suo

volere e i modi di concepire i suoi doveri pratici e etici. Del riconoscere la sua figliuolanza da Dio, mediante il Cristo, doveva essere immancabile effetto questo, che in tutto l'ordine dei suoi sentimenti morali l'uomo s'ispirasse a quella idea suprema, e il suo volere e il suo agire si conformassero alla verità spirituale e divina che gli si era rivelata.

Dove occorressero prove esterne, sarebbe decisiva quella fornita dall'Apostolo Paolo, il più fedele interpetre del pensiero del Cristo, ed insieme il primo, cui il Cristianesimo dovette di essere stato propagato fra i Gentili, e di essere praticamente diventato quello che già era in sè, virtualmente, una religione in senso eminente universale ed umana. Benchè non taccia delle conseguenze morali e etiche che dalle verità cristiane avevano a scaturire, ed ingiunga ai nuovi credenti qual condizione assoluta il dovere di rimuoversi dalle male pratiche depravate e scostumate del paganesimo e di ridursi a forme di vita pura e illibata e ad abitudini morigerate ed esemplari, Paolo però prende movenza nella sua predicazione e fa assegnamento su quelle profonde verità appunto, su quelli che si chiamano i *misteri* della religione cristiana. Onde obietto primo e fondamentale per lui nel diffondere l'Evangelo è di svelare il mistero della Croce, è di sviscerare l'intimo contenuto che s'asconde nei fatti del Cristo crocifisso e nella sua resurrezione. E tutto induce a ritenere che massimamente la dimostrazione dell'essere il Cristo il Figliuolo di Dio e del diventare che facciamo noi stessi figli di Dio col partecipare alla morte di Lui, col morire in Lui, col morire, cioè, in quanto carne, in

quanto esseri peccabili e colpevoli, e col rinascere, mercè la fede in Lui, in quanto spirito, in quanto esseri spirituali e divini; massimamente, dico, tale dimostrazione dovette essere forza suprema e tale da conquidere e trascinare irresistibilmente gli animi, specie quelli dei pagani. Poichè di qui, dai pensieri che lo riempivano, il mistero della Croce appariva come la più intima rivelazione del divino nella coscienza umana, come il contatto più vivo e possente di Dio coll' uomo, ed era fatto per suscitare in quella e in questo una eccitazione interiore ed una energia non mai prima sperimentate. Ciascun singolo, qual figliuolo di Dio, era così sospinto nella sua interiorità alla certezza della possibilità di una vera redenzione, di una vera riconciliazione col divino, e perciò stesso alla consapevolezza del valore morale assoluto della personalità sua. E di qui pure quella libertà spirituale interiore, libertà soggettiva assoluta, indipendente dalle condizioni esteriori della vita, della quale l' Apostolo pensa, che l'anima cristiana può conquistarla e godersene internamente il possesso, anche quando nelle condizioni sociali sia esteriormente costretta nello stato di schiavitù.

Ora, certo, sarebbe errore del pari madornale il disconoscere che la dottrina del Cristo mostra pure in sè assai scolpita, assai prominente una tendenza realistica e socialmente riformatrice. Molti, a proposito del Cristianesimo, parlano di ascetismo e misticismo trascendenti. Lo credono affisso tutto nel pensiero del *di là*, e intento solo a staccare i sentimenti degli uomini e dei popoli dalla realtà terrestre e a farli collocare in una regione oltremondana. Quei che così parlano, non se ne intendono. Ciò che sembra

ascetismo e misticismo è animato in vece da una viva forza proiettiva nel campo della concreta realtà etica. I germi di una fondamentale riforma politica e sociale, il cui ultimo risultato doveva essere, secondo la parola di Tertulliano, la *rerum innovatio*, si può discernerli potenzialmente deposti ogni dove negli Evangeli, in tutte le massime, in tutte le parabole e similitudini che vi si contengono. Indubbiamente, le parole del Cristo, poichè sconvolgevano dal fondo tutto il giro delle idee circa alle relazioni fra gli uomini, erano predestinate a tradursi, prima o poi, in una profonda trasformazione dell'ordinamento sociale.

In riguardo delle varietà e differenze fra gli uomini generate da transitorie condizioni storiche, il cui unico ufficio, che ne spiega e in un certo senso relativo ne giustifica il sorgere e il mantenersi, fu di avere assoggettato l' umanità ad una scuola ferrea di disciplina, ad un sistema pedagogico di servitù necessaria per educarla all'esercizio a venire della libertà; in riguardo, dico, delle varietà e differenze nell' intimo loro non essenziali, derivanti, suppergiù, dalla tradizione o da pregiudizii sociali, fondate sopra prerogative e privilegii o abusi di casta e di nascita, il principio cristiano era veramente e propriamente forza rivoluzionaria e dissolvente. Il Cristo aveva annunziato agli uomini la loro simiglianza e identità di natura, la lor libertà ed eguaglianza morale rispetto a Dio, per le quali, fossero ebrei o pagani, e non importa la diversità di stato fra loro, dovevano riconoscersi tutti fratelli, tutti figli di uno stesso Padre ch' è nei Cieli. In questo annunzio ci era quanto bastava per distruggere dalle ra-

dici la schiavitù e ogni sorta di sopraffazione, di oppressione illegittima dell'uomo sull'uomo, e per risollevare la donna nella sua dignità, e per spazzar via l'orgoglio e le pretensioni di nascita e di casta, e per destare negli uomini il sentimento del loro essere, in quanto tali, potenzialmente capaci di un diritto identico nella vita. E non basta. Più in generale accade riconoscere, che nella compagine stessa delle differenze insuperabili fra gli uomini le massime del Cristo vi spiravano dentro un soffio nuovo, che doveva modificarle anch'esse sostanzialmente. Dato negli uomini il sentimento della lor libertà ed eguaglianza morale, queste non potevano via via non riflettersi nelle differenze fra loro, e di mano in mano non attenuarne la portata e non mitigarne la rigidezza. Quella eguaglianza radicale doveva ravvicinarli, e sotto qualche rispetto livellarli anche, malgrado delle differenze. L'*homo homini lupus*, l'uomo nemico o indifferente all'altro uomo, è concetto dal punto di vista dell'Evangelio assolutamente sorpassato e per sempre condannato. L'uomo diventa fratello dell'uomo; epperò quando anche le differenze erano da mantenere necessariamente, altrettanto necessariamente pure erano da mettere d'accordo e in armonia col dovere dell'amore fraterno e della carità scambievole.

Ciò rende ragione del come non sia parso ad alcuni difficile il trarre dal Cristianesimo un fondamento religioso per un sistema di socialismo ed anche di comunismo; e come fra i socialisti germanici dei giorni nostri ci sia potuto essere chi ha chiamato il Cristo *l'immortale idealista e socialista*, che diede il sangue e la vita per l'ideale

dell'avvenire, per la religione della filantropia e dell'amore disinteressato (1).

Queste però sono esagerazioni di socialisti appunto, dalle quali bisogna ben guardarsi. Sbaglia non solo, ma svisa addirittura e falsifica la mente del Cristo chi non s'accorge, per prima cosa, che presupposto assoluto eran qui, come s'è detto, la dottrina religiosa, le verità spirituali e divine, le parole di vita eterna e la fede in esse. Senza di questo ogni riforma avrebbe mancato di base, o meglio si sarebbe invertita in una catastrofe, in un cataclisma furioso forse e spaventoso, ma altrettanto passeggero ed inefficace. Poi, la trasformazione sociale cui le sue massime erano avviate a produrre, il Cristo la concepiva quale con la possibilità delle cose e con la ragione si confaceva. Non è lecito supporre che trasformazione siffatta dovesse andare sino a colpire ed abbattere le fondamenta stesse necessarie alla vita. I pensieri del Cristo avrebbero dovuto emanare da una scaturigine meno divina di quella che era la loro, dirò anzi, da una scaturigine men che razionale, men che ispirantesi alle obiettive necessità delle cose, perchè potessero essere rivolti ad annientare le varietà e le differenze immancabili e insuperabili, e quindi indistruttibili fra gli uomini.

Sarebbe desiderabile che una buona volta ci s'intendesse tutti su questo punto. Vi hanno differenze fra gli uomini le quali devono essere chiamate indistruttibili, perchè sono inerenti alla natura umana, perchè traggono lor radice dalle

(1) Vedi il mio *Cristianesimo, Cattolicismo e Civiltà* (Bologna, 1879) — Cap. II — *Cristianesimo e socialismo*, pagg. 213 a 241.

qualità e attitudini naturali e spirituali dei singoli individui; e nessuno può toglierle mai, nessuno può sopprimerle, mentre non sono state create da alcuno artificialmente. Sono differenze e varietà le quali sorgono e crescono spontanee, perchè le portiamo nascendo, e stanno e si fanno valere da sè e per necessità di cose. Onde soppresse non so per quale impeto o moto tempestoso, subito risorgono, si ricompongono e s' impongono nella vita (1). E indistruttibili altresì, perchè trovono il lor fondamento nelle esigenze ineluttabili di ogni essenza organica, dove, affinchè viva e si svolga, sono e devono essere membra e funzioni diverse, molteplici, graduate, altre primarie ed altre secondarie e subordinate. Il che è vero in un senso tanto più profondo, anzi assoluto, dove si tratti dell' organismo sociale, il quale, a meno di voler tornare alla

(1) Molto preziosa è a tal riguardo una osservazione che mi vien fatto di togliere da uno studio assai importante sulla *Riforma della Ginnastica*, quale oggi viene intesa e praticata nelle nostre scuole, studio del chiarissimo ANGELO MOSSO, (in *Nuova Antologia* del 16 Gennaio 1892). L'osservazione è questa: « Il fatto sem-« plicissimo di sollevare il peso del nostro corpo colle braccia, « mostra *quanto siamo differenti fino dalla nascita*, tanto che al-« cuni non riescono ad arrampicarsi, ed altri vanno su per gli al-« beri come i gatti... Queste differenze che portiamo nascendo, « non dipendono dalle condizioni della vita sociale, perchè esi-« stono egualmente forti anche fra gli animali. MUELLENDORF (in « *Pfüger's Archiv*, XXXV, pag. 560, 1885) osservò, che gli uc-« celli di una medesima specie hanno una differenza nel peso re-« lativo dei muscoli pettorali anche nello stato selvaggio ».

barbarie, alla selvaggia rozzezza dell'uomo primitivo, deve comporre il mondo della cultura e dello spirito. E cultura e spirito non sono possibili senza il muoversi e determinarsi spontaneo e libero delle varietà e differenze soggettive e individuali fra gli uomini.

Ora il Cristianesimo, in quanto religione essenzialmente conformata ad una volta alla natura divina e alla natura umana, non è avviato a distruggere l'indistruttibile. Esso non è una teoria di comunismo, e non è apparso al mondo per stabilirvi un sistema di socialismo, quale possono, per esempio, vagheggiarlo i collettivisti odierni. Esso non può fare, che degli uomini l'uno non sia d' ingegno superiore e svegliato, e l' altro di mente corta ed ottusa; e che l'uno non sia sedulo, operoso, energico, e l'altro infingardo, poltrone ed inetto. Onde non può fare che non vi siano fra loro i ricchi e i poveri. E non può fare neppure che non vi sia il lavoro nelle sue varie forme più alte e più basse, e variamente rimunerato. Certamente, il Cristo è pieno di commiserazione per i poveri, per gli afflitti e gli affannati. Ma da ciò all'aver messo su quale ideale di virtù e di perfezione la miseria e la povertà ci sta di mezzo un abisso. L' oziosa contemplazione cenobitica, e sia pure serafica, il fantasticare quietistico e visionario di Fraticelli e Spirituali, a lui non passarono mai per la mente neppure in sogno. Operaio egli stesso, il Cristo non ha mai pronunziato una sola parola che suoni dispregio o disistima pel lavoro e pei lavoratori. Al contrario: la più gran parte delle sue semplici quanto edificanti e sublimi similitudini sono cavate appunto dalla vita del lavoro. E in tutte, non la necessità soltanto, ma

la dignità, la nobiltà, la santità del lavoro non si mostra mai nel concetto suo scossa nè sminuita. D' altra parte, benchè povero e minimo fra gli uomini, non ha mai condannato la ricchezza, non l' ha mai esclusa come cosa in sè e per sè peccaminosa, contraria agli eterni ordinamenti divini della vita. Egli è che, oltre al lavoro, il Cristianesimo, quale il Cristo lo promulgò, non può fare che non vi sia la famiglia e la proprietà, e quindi varietà di servigii ed ufficii, di diritti e doveri, e attribuzioni e gradi diversi corrispondenti ai molteplici fini umani e sociali, e, insomma, una gerarchia, dove sono quei che obbediscono e quei che comandano. Queste differenze, replico, si spiccano dall'intimo fondo stesso degli uomini e dalla natura organica del loro convivere socialmente, onde sono necessarie e incancellabili. Quando per un colpo di mano rivoluzionario sembrassero un momento tolte via, le si vedrebbe immediatamente tornare a rifarsi, suppergiù, nella sostanza identiche, come se niente fosse stato. Per toglierle veramente non ci sarebbe che un mezzo solo: cambiare, rifare a nuovo l'uomo e la sua natura:

Naturam expellas furca, tamen usque recurret!

In conclusione, quanto dalla predicazione del Cristo e dal principio del Cristianesimo scoppia aperta, irresistibile una tendenza filantropica ed umanitaria, e in certo senso eguagliatrice e socialistica; altrettanto poi si è qui *toto coelo* lontani da quel principio del socialismo che alcuni credono essere stato il proprio ed originario mo-

tivo impellente all'opera del Cristo e la leva irresistibile della sua efficacia nel mondo.

Ma s'insiste e s'invocano quali argomenti dimostrativi le *agapi* nel seno delle comunità originarie, e poi la comunione dei beni cui esse dànno ragione ad arguire.

Infatti molto si è parlato e si parla del comunismo in che avrebbero vissuto i primi cristiani. Ma, a guardar bene, la cosa non ha alcun fondamento storico. Evidentemente è nello spirito dell'Evangelo il richiedere non solo l'amore del prossimo, ma anche il distacco dai beni materiali che possono essere impedimento per chi vuol vivere secondo il volere di Dio ed aspira alla giustizia del suo regno. In fondo questo vuol dire che il Cristianesimo ha, fra l'altro, additato all'uomo il dovere di non preporre la felicità esterna alla interna e ideale. Esso ha avviato l'uomo a disprezzare i beni materiali e a riporre la destinazione sua nella conquista e nel possesso dei beni spirituali, a riporre il segno massimo della sua felicità nel fare la volontà di Dio, rimovendosi dall'attaccamento alle cose terrene e ai godimenti del corpo. In una parola, ha persuaso l'uomo a rivolgersi ai bisogni dell'anima e a sodisfare questi innanzi e sopra di ogni cosa. E gli dice: « Non vi fate tesori in terra ove la tignuola e la ruggine guastano » — « E che ti gioverà guadagnare tutto il mondo se perdi l'anima tua? » — « Guai a voi che siete ripieni! perciocchè voi avrete fame. Guai a voi che ora ridete! perciocchè voi farete cordoglio e piangerete » (1). E si avrebbe torto di disconoscere che anche per questo verso il Cri-

(1) Matteo VI, 19; e XVI, 26; Luca VI, 25.

stianesimo non ha tratto picciolo fondamento a diventare una religione universale imperitura ed incrollabile tanto, quanto la vita spirituale appunto, cui propugna come il massimo dei beni. Ma tutto questo non implica che il Cristo avesse comandato e ordinato nella sua Chiesa la comunione della proprietà.

Le agapi fraterne sono una prova simbolica della eguaglianza morale che prevaleva nella comunità cristiana primitiva. Esse sono disposte a rammemorare l'ultima cena del Signore e a rinnovare così del continuo la relazione con Lui, e poi anche a cementare l'unità tra i fratelli che da quella relazione con Lui fluisce. Sicchè sono veramente un atto di culto che simboleggia l'avvenimento del regno di Dio, di quel principio dominante e trasformatore di tutta la vita naturale ed etica e anche politica. E come tali gettan luce sulla natura della comunità e la mostrano interiore e spirituale, a quel modo medesimo che il dono della profezia e il profetizzare aperti e accessibili a tutti, valgono, d'altra parte, a mostrare che tutti i membri della comunità sono entrati in un eguale e identico possesso delle potenze dello spirito. Ma le agapi non sono, certamente, segno di comunismo.

E che pei primi cristiani non si fosse trattato mai di sciogliere i legami e i rapporti che il principio della proprietà privata crea, ma solo del dovere di fare della proprietà buon uso, l' Apostolo Paolo ne porge, con gli ordinamenti da lui dati alle sue comunità circa alla loro vita interna e alle loro relazioni esteriori, prove autentiche. Basta per tutte il fatto di aver lui insino rimandato lo schiavo fuggitivo Onesimo al padrone Filemone.

Nella qual condotta dell' Apostolo si avrebbe torto di vedere un riconoscimento e una consacrazione di sua parte della schiavitù. Egli fa in vece intendere che, grazie alla predicazione del Cristo, certe violenti e insostenibili condizioni sociali sono in sè, idealmente, già annullate. Onesimo non è più uno schiavo, ma fratello; e fratello non nel Signore soltanto, ma secondo la carne! (1). L' abolizione pratica della schiavitù, era per lui question di tempo. Più presto o più tardi, penetrata una volta l'idea cristiana negli animi e fattavisi dominante, non poteva mancare. Ma per ora, sull'esempio del Cristo, vuol ricordare, che l'essenziale è di rigenerare per l' azione possente dell' Evangelo le coscienze nel loro intimo, e non di aggredire con la forza le istituzioni necessarie all'esistenza socievole. E vuole altresì mostrarsi rispettoso verso il principio della proprietà che non si può scrollare; onde restituisce lo schiavo al padrone.

Una riprova, del resto, assai convincente, di quanto la supposizione che il Cristianesimo abbia costretto i suoi aderenti a mettere in comune le lor sostanze, sia contradetta dalla realtà storica, si ricava dal fatto dei soccorsi ai poveri e ai bisognosi, ch'è, si può dire, un'altra delle basi sulle quali si adagia la vita primitiva della comunità cristiana. Non si può infatti dubitare, che il dovere di prestarli codesti soccorsi sia sorto insieme quasi col primo formarsi della Chiesa; di che è indizio sicuro l'origine antichissima della *diaconìa*, una istituzione deputata appunto a venire in aiuto ai poveri e ai bisognosi. E cotal dovere

(1) Vedi l' Epistola a FILEMONE, 8-16.

è la dimostrazione più naturale e diretta di quell'amore fraterno che avvinceva scambievolmente i membri della comunità fra loro e che era peculiarmente oggetto di ammirazione grande pei pagani. Di più esso serve a designare uno dei caratteri distintivi della Chiesa primitiva. La quale non è una scuola di filosofi pitagorèi, nè un ordine monastico chiuso di Essèni, ma un'associazione di fedeli, di gente legata ad una sola e identica fede, associazione aperta e libera, e che, nondimeno, comunque senza legge scritta, senza costituzione nè regole tassativamente formulate e fissate, induceva fra i membri che la componevano l'obbligo di curarsi nei lor bisogni gli uni gli altri; anzi induceva una solidarietà che abbracciava la cerchia intera e tutti i momenti della vita.

Ma precisamente il modo in che i cristiani primitivi usavano di esercitare l'amore fraterno, come aiuto, cioè, come assistenza e beneficenza, dice daccapo che sbagliano quei che parlano di comunione di beni. Se comunione ci fosse stata, evidentemente la cura e il governo delle opere buone e caritatevoli, e i diaconi, la classe appositamente incaricata di dispensarle, sarebbero stati un fuor d'opera ed un non senso.

Insomma, anche a questo riguardo, quando ci si voglia formare una immagine esatta delle condizioni e relazioni del tempo primitivo, accade tener conto dell' intrecciarsi dei motivi varii. Non è solo pietà, commiserazione, spirito filantropico che spinge a soccorrere i bisognosi. Ci sono prima di tutto motivi religiosi. Ci è il considerarsi che fanno i fedeli tutti, mercè il Cristo, quali fratelli. E vi si aggiunge il disprezzo dei beni materiali, poichè si

hanno massimamente in vista gli spirituali. Gli uomini che sinceramente si rivolgono a seguitare ed imitare il Cristo, si sono persuasi che la felicità della vita è da cercare nella pace dell' anima. Anche per rispetto alla efficacia dell' amore e della carità fraterna, come già per rispetto all' efficacia socialmente riformatrice, tutto s' innesta e si tiene insieme con la fede e la religiosità degli animi. Dato il contenuto nuovo della fede, che vuol dire posto nella coscienza un contenuto interiore nuovo, niente poteva fare che la vita stessa esteriore non si modificasse conformandosi a quello. Tutti i felici effetti del Cristianesimo sono da far risalire a quel suo essere nuovo principio religioso dottrinale che porta in sè ascosa una possente e feconda virtualità pratica; epperò diventa necessariamente fonte d' innovamenti nella realtà della vita sociale, e quindi anche di mutazioni nei sentimenti etici della simpatia e della benevolenza e della misericordia.

L' Apostolo delle Genti (I *Corinti*, XIII, 2-13) ha ragione: tre sono le cose che devono durare, fede, speranza e amore; ma la maggiore di tutte è l'amore. Senza l' amore io divento un rame risonante e un tintinnante cembalo, io non sono nulla, e niente mi giova. Certo, la fede per esser vera e fervida vuol essere attuosa, operosa. Fede senza opere, senza carità ed amore, è fede sterile e vana, è fede morta che non serve a niente. Ma, d' altra parte, le opere senza la fede valgono meno che mai. È la fede che deve ispirarle e vivificarle. Senza l'azione interna della fede le opere, quando non siano mera ipocrisia, diventano un' azione meccanica priva di effica-

cia spirituale purificatrice, una pratica esterna, spesso superstiziosa, figlia della paura o della servitù dello spirito. La Chiesa cattolico-papale richiede le opere buone; ma le richiede così appunto, senza troppo curarsi di quale sia l'animo di chi le fa. Purchè ci sia l'*opus operatum*, essa si contenta, e più in là non cerca. Codeste opere hanno virtù di salvare lo stesso, anche quando siano il prodotto di calcoli interessati che faccian scendere la giustificazione e l'acquisto della vita eterna al grado di un negozio, di un mercato, dove Chiesa e sacerdoti entrano come sensali. La massima a tal riguardo regolativa del cattolicismo gerarchico, al tempo della più profonda corruzione della Chiesa, allorchè tutti, durante i due secoli che precedono il moto protestante, ne invocavano, ma indarno, la riforma nel capo e nelle membra, si può vederla come scolpita nelle parole del domenicano Tetzel, dell'impudente trafficatore d'indulgenze: - « L'indulgenza è il più prezioso, il più sublime dono di Dio... Appena il vostro danaro avrà toccato il fondo della mia cassetta, l'anima salterà fuori del Purgatorio... Su, su, i vostri parenti, i vostri amici aspettano di essere riscattati: una elemosina, e li avrete liberati dalle loro pene... ». E come già, del resto, nel Medio Evo, anche dopo, le compre indulgenze, le elemosine, la carità, le buone opere valgono e bastano, anche se il cuore e il volere vi rimangono stranieri. La qual cosa spiega e legittima pienamente la critica e la polemica aspra sostenuta da Lutero e dai Riformatori contro l'*opus operatum*: una critica e una polemica, le quali rimangono salde, sino a che il principio e lo spirito dell'Evangelo staranno in piedi.

L'esercizio dell'amore e della carità ha a presupposto suo la fede (1). Nonchè non possano esservi uomini pietosi

(1) Insomma, la fede, e non una fede vaga, generica, indeterminata, ma la fede nelle essenziali verità divine del Cristianesimo, è una cosa per sè, ed è la cosa prima, della quale le opere sono una conseguenza, la cosa che eleva e santifica le opere. A riguardo del rapporto tra la fede e le opere cade in acconcio l'avvertenza, che la dottrina del RITSCHL, mentre sembra di essere la più fieramente avversa al cattolicismo, guardata, in vece, nelle sue tendenze intime e nei risultati ultimi cui queste (non importa se solo inconsapevolmente e obiettivamente) sono indirizzate, rasenta il Cattolicismo, e, per quella verità che ci è nella massima, *gli estremi si toccano*, minaccia quasi di ricascare nella intuizione cattolica. Se mi fermo a schiarire alquanto l'avvertenza, ciò non sembrerà superfluo quando si sappia che nel campo del pensiero cristiano-evangelico il Ritschlianismo è oggi la dottrina più in voga. Quale nel suo spirito esso sia, non è difficile indicare. La maniera del HARNACK di concepire il Cristianesimo cui si è qui parecchie volte accennato (Vedi pagg. 15; 44 a 51; 157 e 158), si appartiene in proprio al Ritschl. Questi ne è stato il primo padre. È lui che ha definito il Cristianesimo qual fede bensì nel Cristo, ma qual fede che deve basarsi sopra fatti di esperienza, sopra la conoscenza, a dir così, empirica di dati sperimentali, la conoscenza, cioè, della storia reale e positiva della persona del Cristo, e non sopra dommi, non sopra formole dommatiche e verità teologiche. Sicchè il pensare e lo speculare concettuali e le teorie e le dottrine circa alle verità eterne e divine che nei fatti del Cristianesimo si annidono, non costituiscono la fede vera e propria nel Cristo. Questa dev'essere sentimento, azione, vita pratica, esercizio operoso della pietà e religiosità individuali. Epperò consiste essenzialmente in una

e misericordiosi che pur non ci credono. Ma in generale là ove la fede è poca e languida, ivi scarseggiano anche le opere caritatevoli, ovvero appaiono guaste e corrotte nel loro spirito. Si può vederlo oggidì. Il fuoco del-

relazione interiore tutta personale e soggettiva col Cristo. Replico, tal dottrina ha fatto scuola e gode di grande autorità. Nella Germania, nella Svizzera, nella Francia stessa i più inclinano a riporre nel Ritschlianismo il criterio direttivo della ricerca storico-religiosa e del vivere secondo lo spirito del Cristo. Segnatamente quel Cristianesimo chiuso nella intimità della singola coscienza individuale ha incontrato seguito e favore. Onde il gran discorrere che si fa oggi di Cristianesimo personale e soggettivo, magnificandolo e sublimandolo come la massima manifestazione della religiosità. Si dirà che codesta concezione non è tutta arbitraria ed accidentale; ed è vero. In un tempo in cui la teoria atomistica ha preso a dominare sulle menti, niente poteva fare che essa non dispiegasse gl'influssi suoi massimamente nella cerchia delle Chiese protestanti ed evangeliche. In queste infatti, dato il loro principio costitutivo del libero esame, sono inerenti la spinta centrifuga e la tendenza ad una disgregazione in atomi. L'esigenza esagerata della libertà doveva avere questo effetto nella mente di alcuni, che le singole molecole individuali vi apparissero come le uniche forze elementari indistruttibili nelle quali rimanesse oramai di rifugiarsi e alle quali affidarsi. E neppure poi si vuol disconoscere lo scopo che Ritschl e i Ritschliani hanno in vista. Il dar vita ad un Cristianesimo sciolto da legami di dommi, di dottrine e teorie, affrancato dalle pastoie delle confessioni dommatiche ed ecclesiastiche, sembra a loro il mezzo migliore per assiderlo sopra un fondamento incrollabile ed assicurarne per sempre l'avvenire. A petto di un Cristianesimo fondato sui fatti, su dati obiettivi e incontrastabili e

l'amor cristiano pel prossimo è tutt'altro che vivace e fervente, e gli atti di carità sono assai sovente il contrario di quel che dovrebbero. Accade spesso di sentir davvero suonare la tromba, come facevano gl'ipocriti, nelle sina-

non su massime escogitate dagli uomini, non ci è più luogo per dispute e dispareri. Similmente, innanzi ad un Cristianesimo riconcentrato nel sentimento personale e soggettivo, le incertezze, i contrasti, le negazioni delle indagini teologiche, esegetiche e critiche sono impotenti e cascan per terra. Se non che, bisognerebbe non lasciarsi sfuggire più cose. La prima, che le dottrine non le han create gli uomini, ma emergono dai fatti del Cristianesimo. La divinità del Cristo è una dottrina appunto, un domma: un domma, senza del quale il Cristianesimo vien meno. Se il Cristo non è il Figlio di Dio, tutta la sua vita e la sua storia non più si comprendono. Inoltre, non ci è, da un lato, Cristianesimo dove non si stabilisca una relazione diretta dell'anima individuale col Cristo e con Dio. Ma, d'altro lato, neppure il Cristianesimo si mantiene dove manchi un obietto universale della fede, che le singole coscienze devono accogliere e sentire in sè, come bensì un lor proprio contenuto; ma un contenuto che non è il prodotto di alcuna di esse singolarmente prese, e ch'è a ciascuna superiore e da ciascuna indipendente. Un Cristianesimo tutto personale e soggettivo può essere una fede cristiana degna è giusta, ma può essere anche il contrario. Quanto è certo che l'obietto proprio e imprescindibile della coscienza religiosa e delle sue credenze sono i dommi e, se si vuole, si dica pure le formole dommatiche, le massime teologiche, delle quali la Chiesa, la comunità dei fedeli è l'incarnazione vivente e impersonale ed insieme il centro stabile che ne serba e tramanda via via la fede; altrettanto è innegabile che il Cristianesimo personale e soggettivo è assottigliamento e di mano

gogue e nelle piazze (*Matteo*, VI, 2). Ciò che induce alla carità è non di rado la vanità o, peggio, la sete di godimenti mondani, di diletti sensuali. Sicchè il modo di fare il bene s'è quasi invertito nella negazione del bene. Tutto

in mano eliminazione di tal contenuto obiettivo. Posto che la verità si riduca ad essere puramente la mia o la tua, nessuno può più dire quale essa sia in sè; quale sia la verità che tutti lega insieme e nella quale tutti *devono* credere. E pel non potere nè sapere la coscienza religiosa aggirarsi nel vuoto, la previsione più probabile è in fine questa: la fede che vuol essere un libero atto esclusivamente personale e soggettivo, riconduce la coscienza cristiana, per via di una reazione irresistibile e attraverso un processo di cui l'esperienza offre esempii quotidiani ed innumerevoli, la riconduce, dico, dalla libertà vacua e vaporosa al formalismo gerarchico e legale del cattolicismo papale. Il qual formalismo se reprime e quasi soffoca nell'economia della redenzione e della salute l'attività personale della singola anima individuale, per lo meno non consuma nel Cristianesimo il contenuto universale e obiettivo, e con esso l'efficacia sociale e storica. Sicchè già da questo lato, dal lato, cioè, del suo Cristianesimo individualistico, il Ritschlianismo, al di là delle sue ripugnanze apparenti, può in sostanza, senza volerlo, per una intrinseca necessità, servir di ponte di passaggio a quella forma di fede ch'è propria della Chiesa cattolico-papale. Ma, checchè sia di ciò, quanto al rapporto tra la fede e le opere, Ritschl e i Ritschliani non badano che una fede che non ha alcun sentore, che non sa e non le importa di saper niente dell'essere di Dio e della natura del Cristo e del modo di relazione dell'uomo con Dio e col Cristo; una fede che non può riferirsi a queste verità e dottrine teologiche che sono il contenuto spirituale del Cristianesimo; è fede monca, incompiuta, malsicura di sè, inetta a determinarsi nell'operare

questo è effetto del mancar della fede. Un po' più di fede seria e vigorosa nelle verità cristiane, e non solo il mondo sarebbe meno sconvolto di quello che è, ma si sarebbe eziandio trovato il mezzo migliore, unico per ravviar-

pratico e nella condotta morale. Avvegnachè i rapporti nostri col mondo e i nostri doveri nella vita non siano altrimenti determinabili se non alla luce e alla stregua dei rapporti e dei doveri nostri verso Dio. Epperò una fede cui non è dato di orientarsi e schiarirsi circa alle cagioni e ai fini dell'esistenza umana, cagioni e fini che risalgono alla natura divina, è una fede avviata e condannata, presto o tardi, a ridursi nel suo agire ad un'opera esteriore, ad una pratica sensibile e meccanica, senza spirito, senza azione nè moto interiori, senza intendimento, o per lo meno senza un sentimento vivo delle verità donde l'opera muove e che la ispirano. Ora questa è appunto la maniera in che il Cattolicismo papale ha finito col suggerire o, ch'è tutt'uno, col consentire che la fede sia accolta e mantenuta, e la pietà e la religiosità e le opere siano esercitate. Qui, per altro, non s'è detto che in generale col Ritschlianismo, malgrado del positivismo e dell'empirismo onde fa mostra, a guardare bene a fondo, si scopre una nuova forma d'intuizione mistica insieme e pietistica. Ed anche per intuizione siffatta esso dà la mano al Cattolicismo. Il quale, certo, s'è invescato troppo nella mondanità temporale perchè si possa pensare che del misticismo tutto spiritualità e pietà raccolte e concentrate abbia fatto la base sulla quale riposa. Pure, neanche si può negare, che al misticismo non si tiene straniero. Anzi, più è mondanamente opportunista e calcolatore, e più col Monachismo vuol mostrare di sapersi ergere alla forma più rigida e veramente vertiginosa di misticismo, e sotto il rispetto della spiritualità e della moralità cristiane pure, illibate, elevate, pone quasi in quello, nel Monachismo, il fastigio del pro-

lo, per ridargli quell'equilibrio morale ond'è ora in difetto. Checchè ne pensino e dicano gli energumeni del socialismo, giova credere che a molte delle esigenze temperate e plausibili che in esso sono implicate, si potrebbe sodisfare (facendo così argine alle estreme e radicali ed insieme e perciò stesso pericolose ed impossibili), pur di esplicare largamente ed applicare nella vita pratica i principii dell'Evangelo, e le virtù e i doveri che esso inculca. In questo senso, ma in questo soltanto, Cristianesimo e socialismo sono cose non al tutto estranee nè contrarie. E si comprende benissimo che si possa parlare di un *Socialismo cristiano*, e che intorno alla sua bandiera nel campo della chiesa protestante, come in quello della cattolica, in Germania e in Inghilterra come nel Belgio e in Austria, si siano raunati uomini eminenti per alto stato sociale e ragguardevoli per dottrina e carattere (1).

prio edifizio. E anche da quest'altro lato non è poco curioso vedere il Ritschlianismo convergere in fine verso il Monachismo, verso quello almeno dedito ad un Cristianesimo pratico e operoso.

(1) Mal si comprende in vece lo sforzarsi del Bonghi di dimostrare la nessuna relazione, il nessun contatto che passa tra il Cristianesimo e il socialismo. Del grave argomento egli si è in questi ultimi tempi occupato con quella ammirevole persistenza onde lui soltanto è capace, discorrendone e scrivendone ovunque, in pubbliche adunanze e su pei giornali e nella *Cultura* e nella *Nuova Antologia* (in questa vedi segnatamente i due articoli *Il primo Maggio e il socialismo* e *Il socialismo cristiano*, fascicoli del 16 maggio e 1° settembre 1892). La tesi sua è una sola, che il Cristianesimo non ha in sè di socialismo nulla. E i suoi pensieri si può scor-

VIII.

Risultati terminativi della ricerca.

La realtà e la verità dei Sinottici sono incontestabili. Per mezzo di essi, attraverso la vita, i fatti, i discorsi del

gerli come condensati tutti in quest'unica formola suprema; Cristianesimo e socialismo sono due nomi da non confondere, ma da contrapporre. E passi pei nomi, se così piace; ma le cose? A me vuol parere che di una questione di cose il Bonghi faccia una questione di parole. Prende il vocabolo *socialismo* in quel significato positivo, formale, empirico, cui in maniera un po' convenzionale e artificiale è stato storicamente tratto, e secondo il quale importa dissoluzione della proprietà privata e della famiglia, e si domanda poscia: è egli possibile che la dottrina cristiana s'identifichi, o anche solo si accomodi con la socialista? Ma bisognerebbe, io credo, distinguere. Distinguendo, il suo rigido esclusivismo assoluto non sembra veramente giustificabile. Accanto al socialismo ora indicato, ripugnante alla natura umana, (la quale, lo aveva già visto Aristotele, non si lascia mai spogliare del suo e del proprio) ce n'è un altro, che si sprigiona irresistibile dall'intimo stesso dell'essenza socievole e razionale dell'uomo, da quella identità fondamentale di natura che lega insieme gli uomini fra loro. Secondo l'etimologia della parola e il suo valore logico e ideale, il socialismo accenna ad una forma di organizzazione della vita socievole basata sopra un complesso di ordinamenti e provvedimenti disposti e rivolti tutti ad infrenare e rintuzzare la legge selvaggia della concorrenza, a reprimere, a circoscrivere l'individualismo e l'egoismo sconfinati e dissolventi. Tali ordinamenti e

Cristo e mercè l'opera di Lui, il Cristianesimo, si lascia ricostruire quale in sè, nel suo principio essenziale, è stato, e quale poi, conformemente a tal principio, è diventato nella storia. Il Cristianesimo che si ricava dai Sinottici è

provvedimenti che possono esser fatti dallo Stato e dai poteri pubblici, ma possono pure esser presi per iniziativa delle varie classi e ceti sociali o anche degl'individui consociati e formanti insieme istituzioni, entità morali e giuridiche, per scopi comuni e più o meno generali, non han niente a che fare con la proprietà collettiva e con la comunanza delle donne: due cose che, a mente del Bonghi, sono i momenti culminanti e costitutivi del socialismo che giammai non vi si scompagnano. Ma questo è un socialismo attenuato; anzi non è niente affatto il socialismo, quale i socialisti lo intendono e lo vogliono. Verissimo. Però, attenuato o spurio che sia, non si vede perchè non s' abbia pure a chiamarlo socialismo, e perchè il Cristianesimo dovrebbe dichiararglisi avverso e contrariarne le comportabili esigenze, in cambio di concorrere alla lor realizzazione. Le vive energie morali ond'esso, qual fede religiosa, dispone, non sono forse il principio a ciò più acconcio e più operativo, e ad una volta l'unica forza capace di disciplinare l'azione e d'indurvi la regola e la misura? Il fatto è che tali esigenze si lascian tutte ricondurre al dovere della carità, dell'amore fraterno, al sentirsi gli uomini tutti figli dello stesso Padre: un sentimento codesto nato col Cristianesimo. E più che al fatto è da guardare al carattere universale e comprensivo dell' Evangelo del Cristo. Ben si può dire che nell'Evangelo ci è ogni cosa. Di quello che riguarda i moti e gli svolgimenti necessarii e razionali della socievolezza, niente gli è straniero, niente n' è escluso; e tutto, in vece, vi è compreso, tutto vi trova la sua relativa legittimazione, anzi prende addirittura da esso la sua spinta iniziale.

bene, da un lato, una rivelazione nuova della natura di Dio, la quale, assorbendole in sè, supera ed annulla tutte le forme anteriori di rivelazione del divino. Dall'altro lato, sul fondamento di tal concetto nuovo circa all'essenza del divino, dà vita ad un nuovo rapporto religioso tra l'uomo e Dio.

Tutta la dottrina degli Evangeli si può compendiarla in questi due precetti. Poichè un dottor della legge ebbe domandato a Gesù, tentandolo: « Maestro qual'è il maggior comandamento della legge? », Gesù rispose: « Ama il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima tua e con tutta la forza tua e con tutta la mente tua — Questo è il primo e il gran comandamento — E il secondo, simile ad esso, è: Ama il tuo prossimo come te stesso. Non vi è comandamento maggior di questi. Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti ». E lo Scriba, avendo soggiunto che ciò « è più che tutti gli olocausti e sacrifizii », Gesù gli disse: « Tu non sei lontano dal regno di Dio » (1).

Di qui si ricava che il battesimo del Cristo non è più un battesimo con l'acqua, ma con lo spirito (2). E l'Iddio che egli rivela non è un Dio dei morti, ma dei viventi; ed ai morti non resta che il seppellire i lor morti (3). Iddio è spirito, e l'uomo deve amarlo non solo col cuore, ma anche colla mente, che vuol dire, che deve adorarlo e conoscerlo, e non secondo la lettera, ma secondo lo

(1) MATTEO XXII, 35-40; MARCO XII, 28-34; LUCA X, 25-28.
(2) MATTEO III, 11; MARCO I, 8; LUCA III, 16.
(3) MATTEO XXII, 32; VIII, 26.

spirito: questo il centro profondo dei Sinottici. In tal forma spirituale di conoscenza e di adorazione è implicato il trasfondersi dello spirito finito nell' infinito, pel quale l'opposizione, il rapporto dualistico dei due termini si risolve nella loro unione. La loro unione non è un atto, ma un processo: processo di trasformazione, di elevazione dell'uomo a Dio, e quindi di riconciliazione dell'uomo con Dio.

L' uomo nasce nella natura, e, in quanto essere naturale, non è spirito. Ciò lo tiene separato dal divino e in opposizione col divino. Però nel fondo suo, l'uomo è in potenza spirito. E in ciò è da porre il sostanziale ed imperituro contenuto della leggenda del *Genesi*, secondo la quale Iddio disse: « Facciamo l' uomo alla nostra immagine, secondo la nostra simiglianza »; e, formato l'uomo della polvere della terra, gli alitò nelle nari un flato vitale; e l'uomo fu fatto anima vivente. Questo spiro divino, questo soffio animatore vivente è la radice spirituale che egli, l' uomo, ha da Dio, e che lo accomuna e congiunge con Dio. E la leggenda, del resto, trova ampia conferma in tutto il moto del pensiero cristiano ecclesiastico e speculativo, a partire da Paolo e dal quarto Evangelio. Chi sappia afferrare l' insegnamento della Chiesa nell' intimo suo, vede che la dottrina della grazia e della giustificazione per Gesù Cristo, e più specialmente quella dello Spirito Santo il quale conduce la comunità in ogni verità e vive eternamente in essa, implicano che con la soppressione della sua naturalità, che è la morte in lui della natura, l'uomo riesce a vivere in Dio e con Dio, ad immedesimarsi con lo spirito infinito ed assoluto. Donde

poi la profonda parola di Agostino (1): *In tantum videmus in quantum morimur huic saeculo; in quantum autem huic vivimus, non videmus.* E infatti se in potenza l'uomo è spirito, determinazione e destinazione sua è di diventar tale in atto. L'uomo deve vincere la natura e sollevarsi allo spirito, deve svolgere l'intimo fondo suo, l'intima essenza sua, che è spirito, e farsi spirito appunto, diventare un essere spirituale. Attraverso l'elemento naturale ed umano deve, trasformandolo e superandolo, svegliare in sè e render vivo il divino, lo spirito.

Ciò significa che il più proprio del Cristianesimo è di ricondurre la coscienza umana sopra se stessa, è di ridurla a riconoscere il fondo più intimo dell'esser suo che è il divino, lo spirito assoluto ed infinito. Perchè possa sperimentarlo questo divino che le è immanente, impone ad essa il dovere di scendere profonda nella sua interiorità, di cercare in se stessa Dio e il suo regno e la sua giustizia. E il Cristo dice: « Il regno di Dio è in noi ». E poi: « Cercate in prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte le altre cose vi saranno sopraggiunte » (2). E con questo dovere della ricerca interiore accoppia l'esigenza della purezza del sentimento e del cuore, della rettitudine e integrità delle azioni e delle intenzioni: « Beati i puri di cuore, perciocchè vedranno Iddio. E non quei che dicono: Signore, Signore! entreranno nel regno dei Cieli, ma quei che fanno la volontà del Padre — Io voglio

(1) *De Doctr. Christ.*, Lib. II, Cap. 7.
(2) Matteo VI, 33; Luca XVII, 21.

misericordia e non sacrifizio » (1). Il divino e lo spirito nell' uomo non appaiono senza questa conversione interiore, senza questo perfezionamento del volere. E la stregua cui il Cristianesimo misura il perfezionamento dell' uomo, è la perfezione stessa di Dio. « Siate perfetti - questa la suprema parola del Cristo - come è perfetto il Padre vostro che è nei Cieli » (*Matteo*, V, 48).

Data la possibilità per la coscienza umana di diventare ricettacolo del divino, dello spirito, essa acquista perciò stesso un valore morale assoluto. L' uomo, ogni uomo, in quanto tale, è una creatura di Dio, fatta, sua mercè, tale da poterlo in sè accogliere e portare, chiamata a far vivere in sè il divino e ad assorgere essa stessa alla divinità, a trasumanarsi e trapassare dalla naturalità temporale alla spiritualità eterna.

E con ciò la relazione dell' uomo con Dio, da un lato, e poi, dall' altro, la relazione degli uomini fra loro sono trasformate non solo, ma sostanzialmente, radicalmente arrovesciate. La relazione dell' uomo con Dio diventa figliuolanza, comunione di vita, intimità, unificazione dell'umano col divino. Tutti gli uomini sono figli di Dio, e come figli possono e devono sentirsi uni col Padre che in ispirito li ha generati e li mantiene ed è in loro. E la relazione reciproca degli uomini fra loro, diventa fratellanza, eguaglianza, identità sostanziale e fondamentale di lor natura, di loro essenza interiore e morale. Tutti gli uomini, rispetto a Dio e in Dio, nell' unità col Padre loro sono fratelli, e moralmente hanno tutti un valore

(1) Matteo V, 8; VII, 21; e XII, 7.

... loro identità di natura, l' umanità che è in ...ume, è riflessione e riverberazione della divinità identicamente ed egualmente in tutti.

...unque la grande forza del Cristianesimo consiste nel ... essere essenzialmente dialettico. E la sua dialettica ...e concilia lo spirito finito con lo spirito infinito, e reciprocamente, è tutta sua propria. Nessun' altra religione può in ciò competere con esso. Prima distingue non solo, ma oppone i termini del problema, e poscia li fa trasfondere l' uno nell' altro, il finito nell' infinito, l' umano nel divino. Certo, un rapporto e una riconciliazione dell' umano col divino è il fondo di ogni religione. In modo sconcio ed informe codesto fondo trovasi adombrato sin nel più rozzo e primitivo naturalismo religioso. Ma una riconciliazione vera e reale perchè schiettamente spirituale, perchè fondata su di un rapporto di spirito a spirito, tal forma di riconciliazione è tutta propria e specifica del Cristianesimo.

Dove il Cristianesimo si fosse circoscritto a significare in maniera esplicita e categorica che il destino dell' uomo sta nel dovere di unificarsi con Dio, già solo per questo avrebbe oltrepassato tutte le altre religioni e sarebbe, in quanto religione, insuperabile. Ma l' unificazione dell' uomo con Dio nel Cristianesimo non è solo un affermazione categorica quanto si voglia, ma astratta. Essa vi è apparsa non come un aspirare, un agognare tormentoso dell' anima, nè come un semplice postulato del sentimento o dell' intelletto, ma come un fatto storico, come una realtà storicamente obiettivata in una persona concreta.

Dio non è l' uomo, e l' uomo non è Dio, ma deve ac-

cogliere, svolgere in sè Dio ed immedesimarsi con Dio. La riconciliazione del finito coll' infinito, l' unione dell' uomo con Dio non escogitata o fantasticata dall' uomo, ma voluta e posta da Dio medesimo, è l' Uomo-Dio, è il Cristo. Nell' Uomo-Dio nè Dio è più estrinseco all' uomo, nè l' uomo a Dio. Come Cristo, Dio si è comunicato e si comunica e vive perennemente e realmente nella coscienza umana. E colla fede nel Cristo e mercè la presenza del Cristo in lui l' uomo prova il potere di trascendere la naturalità e finitezza sua, e di elevarsi e di vivere in Dio. Onde il Cristo diventa principio della grazia divina, inizio della giustificazione e santificazione dell' uomo appo Dio: in una parola, è egli la grande e necessaria mediazione, la vera possibilità dell' unione dell' uomo con Dio.

Così quest' Uomo-Dio, questo punto di partenza del Cristianesimo, è la più profonda verità religiosa ed insieme la realtà più complessa, più dialettica e più armoniosa che si siano mai manifestate nella coscienza e nella vita dell' umanità. Sul fondamento suo la coscienza umana edifica la sua rigenerazione e la sua salute e, per dirla altrimenti, essa s' è col Cristo e nel Cristo tutta piena di Dio e fatta capace di vivere in lui.

La superiorità del Cristianesimo sulle forme varie del politeismo pagano ed anche sul monoteismo etico dell' Ebraismo e poi sul monismo acosmistico o panteistico dell' Oriente sta tutta qui, in questa nuova coscienza che spunta con esso, della immanenza del divino nell' umano della unità radicale, virtuale dell' infinito e del finito, e quindi della possibilità per l' uomo e per l' umanità di svolgere e di ridurre a realtà codesta unità dialettica che

portano racchiusa nell'essenza loro; di svolgerla e ridurla a realtà guaggiù, in terra, siccome Paolo s' esprime, quasi per immagine e in enimma e solo in parte, e dopo, quando la perfezione sarà venuta, a faccia a faccia e per intero.

E intanto, grazie alla intimità con Dio, la coscienza umana si eleva alla più alta potenza sua ed attinge riposte e inopinate energie morali e intellettuali. Ispirato dai principii del Cristianesimo, l' uomo quanto è condotto ad accorgersi della propria dipendenza, finitezza e nullità come atomo individuale, come io naturale, sensibile ed egoistico; altrettanto è spinto a statuire ad una volta la sua indipendenza e il suo valore infinito e assoluto come personalità morale e spirituale, come momento dell' idea universale e divina. E così è che l'anima cristiana è diventata la più attiva nel campo della interiorità, e la più produttiva in quello della esteriorità: due cose che giammai non si scompagnano, e dove è, anzi *solo* dove è l'una, è anche l' altra. Di quì quell' impulso, quello slancio continuo e progressivo di svolgimento, e quindi quella ricchezza e pienezza di civiltà presso le nazioni cristiane, cui i popoli non cristiani sembrano e si sono mostrati inetti.

Da un altro lato, nella realtà della vita, tutte le intuizioni ed istituzioni politiche, etiche, sociali che contradicono ai principii del Cristianesimo, sono colpite nella lor radice, sono condannate, pel mostrarsi che fanno destituite di basi morali, a dissolversi di mano in mano quali sono e a ricomporsi animate da un altro spirito. E così è pure che il Cristianesimo è davvero come un lievito

inesauribile, che deve lievitare tutta la pasta, che, messo nel seno dei popoli, vi desta tutta una profonda e persistente rivoluzione. La storia e il mondo non ne ebbero ad attraversare mai prima, e neppur dopo, l' eguale. Per gli effetti che ne son provenuti, non meno che per gli altri che avranno ancora a ritrarsene, indarno si cercherebbe altro processo storico da stare al paragone con quello scaturito dal pensiero e dalla dottrina del Cristo.

È probabile che la coscienza religiosa di molti si rifiuti oramai di credere parecchi degli articoli contenuti nel *Credo*, nella professione di fede della Chiesa cristiana. Per esempio, la resurrezione e l' ascensione al cielo del Cristo sembrerà ad alcuni un inciampo grave sino a che si pretenderà che debbano essere intese in modo empirico e sensibile, quando la realtà loro non potè essere che spirituale, pneumatica, secondo la parola dell'Apostolo Paolo. Ad altri la resurrezione della carne, ch'è una cosa affatto diversa dalla fede nella immortalità dell'anima, sarà motivo di scandalo, perchè fa tornare in mente la critica del filosofo pagano Celso, il quale accagionava i cristiani di troppo attaccamento all'esistenza corporale, di troppa tenerezza per un sensualismo antropomorfistico. E altri ancora reputeranno forse più che sufficiente che si riconosca la divinità della persona del Cristo, in quanto spiritualmente generata da Dio e tutta ripiena dello spirito di Dio, senza bisogno di dover attribuire insino la procreazione di lui fisiologica ad un atto meccanicamente soprannaturale e miracoloso.

Questi modi di vedere sono oggi molto diffusi e gene-

ralmente partecipati da buon numero di quei, pensatori o teologi che siano, i quali al Cristianesimo si rivolgono col lume intellettuale e alla fede sopraggiungono la ragione. Ma del non sapersi la coscienza cristiana ed ecclesiastica risolvere a sfrondare e semplificare il *Credo* i motivi sono molteplici. Per prima cosa la legge dell' inerzia e la forza della tradizione, le quali, più forse che non paia a spiriti leggeri e fumosi, regolano e hanno il diritto di regolare l' andamento delle cose umane, che non possono essere in uno stato di flusso perenne. Dove specialmente si tratti di cose la cui esistenza rimonta a tempo immemorabile, il mutare e il far novità s'imbatte e s' imbatterà sempre in una resistenza non facile a superare. Poi viene la difficoltà ancor maggiore di condurre la comunità cristiana tutta quanta ad un accordo, e a convenire sui punti che senza iattura è lecito escludere, e su quelli ch' è doveroso mantenere: una difficoltà codesta, che diventa addirittura una impossibilità materiale e morale nella cerchia del Cristianesimo della Riforma. Inoltre, l' esperienza di ciò che nella pratica quotidiana della vita succede, incute fondatamente la tema che il metter la mano al *Credo* per mondarlo delle parti secche e inaridite, non sia senza il pericolo che ci si tenga per abilitati ad attentare via via anche alle floride e vegete. E, d'altra banda, ci si aggiunge che nelle Chiese Evangeliche si è, non senza ragione, molto renitenti a toccare quella professione di fede ch'è l'unico legame obiettivo che insieme le congiunge, ed è ad una volta alle coscienze individuali dei singoli credenti mezzo per consentire e sentirsi unite in una di-

vina verità universale con tutta la comunità cristiana, parendo che, abbattuto o scosso tale argine, una via larga sarebbe aperta a quel Cristianesimo soggettivo, a quel rapporto tutto ed esclusivamente personale col Cristo che accenna in fine, come ad ultimo risultato, ad un Cristianesimo discolto in atomi ed evanescente nel nulla, del quale il Ritschlianismo sembra quasi nunzio e precursore (1).

(1) Quanto si sia renitenti, è apparso dalla furiosa reazione suscitatasi di recente specie in Germania contro lo HARNACK. Dati i principii direttivi del suo insegnamento e della sua critica, secondo i quali per la coscienza e la vita cristiana l'essenziale è la fede personale nel Cristo, e non i dommi, non le massime e le formole dommatiche, non gli articoli di fede dottrinali, che sono opera degli uomini; niente di più naturale che ai giovani teologi suoi discepoli la professione di fede contenuta nel Simbolo Apostolico dovesse apparire quasi formulario senza valore. E si comprende quindi com'essi si rivolgessero al maestro per sapere, se non fosse il caso di richiedere il Consiglio Superiore per le cose ecclesiastiche di decretarne l'eliminazione dal culto, e addirittura l'abolizione. E il maestro, benchè avendo aria di non approvare la proposta degli scolari, anzi di volerli distogliere da una petizione di tal fatta, ha pur dato a intendere che più cose andrebbero levate via dal Simbolo Apostolico; che così com'è, esso non risponde al vero concetto evangelico e cristiano; che assai conveniente sarebbe mettergli accanto un formulario più succinto e compendioso, ovvero sostituire una nuova professione di fede alla vecchia; che ancora più preferibile sarebbe il dare licenza ad ogni comunità di adoperarla o, come meglio le piace, di lasciarla stare codesta professione di fede; che la professione di fede ha bensì un gran valore

Ma più forse di tali cagioni negative, ce n'è una la quale, dopo tutto, in modo positivo consiglia di lasciar stare l'antica professione di fede qual'è, malgrado dei suoi lati deboli e vulnerabili. Alla coscienza ingenuamente

tradizionale e storico, e bisogna accostarlesi con grande venerazione, ma in fine delle fini non è poi un'arca santa, ed è ben lecito mettersi a lavorare seriamente per farne una buona volta giustizia definitiva. Insomma, un crescendo di tentennamenti e tergiversazioni, ch'è un bell'esempio tipico di ciò che sia un pensiero il quale, concedendo, ritoglie quel che pareva avesse concesso, e barcamenandosi in qua e in là, e bordeggiando tra il sì e il no, e dicendo del Simbolo Apostolico tutto ciò che pro e contro è umanamente possibile dirne, non pone mai la questione nei suoi termini schietti e veri, e non si fissa mai su questo punto capitale e decisivo, che di siffatto Simbolo le comunità evangeliche hanno bisogno come della lor condizione di vita. A questa risposta data ai discepoli (apparsa nel num. 34 del periodico *Die christliche Welt* — Lipsia, 18 Agosto 1892) lo Harnack a fin di giustificarsi ed insieme difendersi contro gli attacchi gravi cui è stato fatto segno, ha aggiunto un opuscolo dal titolo *Das Apostolische Glaubensbekentniss — Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort*, Berlin, 1892, IV Auflage). Con un rapido schizzo storico circa alla composizione del Simbolo Apostolico ei vi mostra come questo non sia stato alcunchè d'immutabile e d'intangibile per le Chiese cristiane, le quali pure han qui e là sentito la necessità di guardare alla cosa più che alla forma, al contenuto più che all'autorità estrinseca, e, in una parola, superando la lettera, di risalire allo spirito. L'opuscolo però non attenua l'impressione men che favorevole che la risposta reca. Dalla quale risposta, ad ogni modo, è dato scorgere la giustezza dei giudizii espressi innanzi a più riprese

pia e credente (e tale è in fondo quella delle grandi moltitudini) non è agevole cogliere nei fatti del Cristianesimo il lor contenuto spirituale e, spezzando e gettando via l'invoglia soprannaturale e miracolosa che lo ricopra, atte-

sull'indirizzo scientifico del Harnack e sul Ritschlianismo in generale, e sulle probabili conseguenze cui può esser tratto un Cristianesimo raccolto e chiuso nel sentimento individuale, privo di senso storico, che le formole dommatiche e le massime teologiche considera niente altro che qual materia che una critica scolastica deve distruggere; mentre pure esse sono gran parte della pratica e della realtà della vita e, penetrandovi dentro, le plasmano e regolano (Vedi segnatamente la nota a pag. 181 e segg.). Da tale risposta si caverà anche facile argomento per ribadire la vecchia affermazione che il risultato ultimo cui il Protestantismo è avviato a riuscire, è la sua decomposizione intrinseca; e che la libertà di esame e di coscienza minaccia di terminarsi col naufragio di ogni fede. La quale affermazione però, per essere vecchia e comune, non lascia di essere sovranamente ingiusta. Fra mezzo agli agitamenti di un razionalismo estremo e radicaleggiante ci è sempre nelle Chiese evangeliche un ampio fondo di spirito cristiano positivamente e obiettivamente credente, ch'è gran forza indistruttibile ad una volta di conservazione dell'organismo dommatico del Cristianesimo e di resistenza contro gli assalti e i tentativi di dissoluzione della comunanza ecclesiastica. Certo, non è piccolo il numero dei pastori, e non nella Germania soltanto, ma un po' per tutto, i quali, senza i giri e rigiri del Harnack, definiscono il Simbolo Apostolico un antico arnese irrugginito, ridotto oramai inservibile. Parlandone di recente con due ministri della Chiesa calvinista svizzera, dall'uno sentii dirmi: *C'est un lien extérieur!*; dall'altro *Ce sont des vieilles formules!* Si direbbe che la parola di codesti

nersi alla loro ideale verità eterna ed assoluta. Può sembrare assai desiderabile che la coscienza cristiana tutta quanta s'induca a riconoscere che al di sopra dei fatti del Cristo dei quali il *Credo* ci offre la somma, vi è il Cri-

pastori sia la celebre: *Sola fides sufficit!* Ma la fede in che cosa? Nelle lor parole forse, in ciò ch'essi dicono nei lor sermoni, nella maniera in che ciascun di loro intende il Cristo o se lo finge nella mente e lo predica? A me vuol parere, che in fondo in fondo lo Harnack e tutti codesti pastori si tengono un po' troppo per tanti piccoli Papi. In essi tutti, chi li gratti bene, scopre non un briciolo, ma una buona dose di autocratismo ed infallibilismo personale. La fede sta bene. Ed è anche giusto richiedere che la convinzione sia personale, subiettiva. Ma la convinzione deve avere un contenuto. E si può aver fede e credere solo in una verità obiettiva e determinata. Tolta tal verità, alla universale comunanza cristiana vien meno non un legame estrinseco, ma il fondamento intrinseco del suo sussistere. Se si dovesse stare solo alle parole di certi pastori, dove sarebbe più il Cristianesimo? Si dice che unico dovere del cristiano è di riporre fede nell'Evangelo. E che forse nel Simbolo Apostolico non sono condensate appunto quelle obiettive verità essenziali del Cristianesimo che l' Evangelo in sè contiene allo stato virtuale e a dir così latente? Ora io non nego che, rimuginando e meditando sulle cose qui fuggevolmente accennate, si abbia ragione d'indurre che la credenza positiva e la vita religiosa nel seno del Protestantismo sono molto travagliose ed esposte a fieri sbattimenti e pericoli, e bisogna quasi conquistarsele del continuo. Nulladimeno, chi vorrà dire per questo che al movimento e alla vita siano da preferire la quiete e la morte? I contrasti e i cimenti ravvivano la fede e la raffermano e rinnovano. Della unità ecclesiastica nel Cattolicismo papale,

sto esso stesso, vi è la sua azione assolutamente divina, vi è la rivelazione dello spirito infinito e santo; le quali cose non sono dipendenti dal modo d'intendere e d'interpetrare la realtà di questo o quel fatto singolo. Ma se ciò è astrattamente desiderabile, concretamente non sembra e non è realizzabile. Per un riconoscimento di tal fatta occorre gran forza di spirito ed un lavorìo di pensiero astrattivo e penetrativo di cui l'intelligenza comune ed irriflessa delle moltitudini non è capace. In queste il sensibilismo rappresentativo aderisce più o meno sempre alle

dove tutto è regolato e fissato, e non ci è posto che per una maniera sola di credere, alcuni non sanno lodarsi mai tanto che basti. La cosa cangerebbe aspetto dove si badasse agli effetti pratici cui codesta unità conduce. Le divergenze e le discrepanze mancano, ma mancano pure la fede e la forza della convinzione personale. L'unità ferma e tenacissima non consente il benchè menomo riscuotersi della coscienza, ma di credenze robuste e sane nella coscienza cattolica, presa nella sua generalità, non ce n'è quasi il segno, o per lo meno non appaiono. La maniera di credere è unica e sola, ma mena dirittamente alla incredulità o alla men peggio all'indifferentismo religioso. Oh! allora? Non è forse il caso d'invocare il tacitiano: *Amo melius periculosam libertatem quam quietum servitium?* Il fatto del Harnack e la reazione che gli è succeduta non accennano, per avventura, ad una forte e seria tenzone di spiriti, per cui fra i popoli protestanti i grandi ed eterni problemi dell'umanità tornano a galla e riprendono daccapo il loro posto dominante nella vita? E, dopo tutto, non è forse questo il *porro unum necessarium* nell'esistenza delle nazioni e nella lor cultura e moralità?

intuizioni religiose; ed è come il conforto e quasi il sostegno della loro fede nelle verità essenziali. Per esempio, la fede nella divinità della persona del Cristo diventerebbe agli occhi loro assai oscillante e vaporosa non rinfiancata dal fatto della sua nascita soprannaturale e miracolosa. Sarebbe lo stesso della fede nella immanente presenzialità viva e operosa del Cristo, dove fosse tolto via il fondamento del suo essere in carne risorto e asceso al cielo. E da questo punto di veduta non si comprende bene lo scopo utile dell'accanimento fervoroso e intransigente che pongono certuni nel voler senza indugio assottigliato ed epurato il Simbolo Apostolico. Il ripugnare che fa l'uno o l'altro dei suoi articoli alla ragione illuminata ed elevata di alcuni teologi e pensatori, è ben poca cosa a petto dell'apparire e dell'essere codesti articoli valido sussidio al sentimento religioso popolare per serbare insieme con essi salde e irremovibili le verità sostanziali.

Ma, che si possa o no procedere, quando che sia, ad una riduzione del Simbolo Apostolico, ristringendolo ad un novero di formole dommatiche meno sensibili e più spirituali, l'immaginare che la religione del Cristo, pel contenere in sè articoli di fede più o meno inconsistenti e caduchi, sia morta o avviata a morire, è un grosso sbaglio. Tali articoli se non sono, come s'è visto, inutile appannaggio, non si appartengono però all'essenza e al principio del Cristianesimo. La persona del Cristo, la sua divinità, le sue rivelazioni circa alla natura di Dio e alla relazione dell'uomo con Dio, in fine, il suo sussistere e l'operare perenne delle sue rivelazioni e della sua persona come Santo Spirito: questi gli elementi integranti ed

essenziali del Cristianesimo. In essi si riconcentra la religiosità evangelica. Di qui il Cristianesimo trae quel suo essere religiosamente la più alta e la più spirituale rivelazione del divino e della verità. A tali elementi esso deve la sua essenza imperitura ed indefettibile in quanto religione.

Mi sia lecito terminare con la conclusione medesima cui altra volta e in altro luogo giunsi. E il riprodurla, del resto, non è un fallo, poichè, per quanto a me pare, non è una conclusione qualsisia, ma l'unica calzante. Il voler esaminare e giudicare il Cristianesimo alla luce delle indagazioni e dei singoli risultati di scienze speciali, la paleontologia o la geologia o l'astronomia, è un buttar via inutilmente il tempo. Concesso che le sue vedute cosmogoniche e cosmologiche non corrispondano a tali risultati, il valore eterno ed assoluto, quale spiegazione del mondo e della vita, gli rimane. Che prevalga la concezione tolomaica o la copernicana, che la Terra stia ferma o si muova e giri intorno al Sole, che il sistema celeste sia uno o vi sia una infinità di mondi possibili: il mistero e il problema del mondo e della vita stan lì, e nessuno può toglierli. E il bisogno di risalire a Dio, al principio infinito, assoluto, dal quale cielo e terra e gli esseri e le cose tutte traggono loro origine, il bisogno di determinare il modo in che la coscienza e questa misera, caduca e fugacissima esistenza umana gli si riconnettono: tal bisogno è eterno e sempre lo stesso. Il problema e il bisogno sono il problema e il bisogno umano per eccellenza. Senza la visione di tal problema l'uomo è un essere degradato, abbrutito. Con la negazione di tal problema la

vita perde pregio e non mette il conto di esser vissuta. Se il problema ci è, la soluzione che il Cristianesimo ne porge è l'unica che chiarisca l'uomo intorno ai dubbii supremi e più angosciosi che addentro lo tormentano, e gli faccia balenare dinanzi il conforto sublime (che gli è insieme massimo sprone all'agire e al pensare) della sua redenzione, della sua beatitudine e della sua eternità in Dio, nello spirito e nella verità.

ERRATA	CORRIGE
Pag. 88. v. 18. dei Dissorsi	— dei Discorsi
« 94. v. 15. e il contenuto	— il contenuto.
« 109. v. 19. dell' unitá	— dell' umanità.
« 112. v. 6. effettuale	— effettuate.
« 131. v. 1. per qual cosa	— per la qual cosa.
« 149. v. 30. detto che	— è detto che
« 173. v. 9. trovono	— trovano

PETRARCA E DANTE

MEMORIA

Letta all'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli

DAL SOCIO

FEDERICO PERSICO

Francesco Petrarca entrava appena nel suo diciottesimo anno, allorchè la grande anima di Dante lasciava in Ravenna lo sbattuto suo frale (1). Il poema sacro, oramai compiuto con gli ultimi canti del Paradiso, correva da un pezzo su tutte le bocche, ammirato dagli uni, vituperato dagli altri; poi che il fiero poeta, nel suo mistico viaggio, bandita la corte di giustizia e chiamando innanzi a sè papi, re, signori illustri, uomini e donne d' ogni sorta, aveva condannato senza riguardi o glorificato or questi or quelli ne' suoi versi immortali. Alla venerazione di Giovanni Boccaccio si contrapponeva l' ira postuma del cardinale del Poggetto, che tentò di gittare alle fiamme fino le ossa dell' audace ghibellino. Cecco d' Ascoli, invidioso della sua fama, esalava in versi ora dimenticati la sua boria maligna. Ma d' altra parte Giovanni del Virgilio, Giovanni Villani, Franco Sacchetti, ciascuno a suo modo, lo levavano a cielo.

(1) Petrarca era nato nel dì 20 di luglio 1304; Dante morì il 21 settembre 1321.

Affetto, ammirazione e culto da un lato; invidia, rancori e calunnie dall'altro, suscitava la sua memoria: ignorato o indifferente, certo, non era a nessuno il quale avesse qualche coltura , se non era ignorato dal popolo più minuto, che ne storpiava, com' è da credere, i versi, ma li mandava a memoria e ripeteva per le strade e nelle officine.

Or come spiegare che il Petrarca, per trentasette anni da che quel suo concittadino morì, non accenna neppure al divino poema nelle molte e diverse sue opere? Come va che quel grand' uomo, il quale conversava per lettere con tutti gli uomini più illustri d' allora su fatti d' ogni genere; che si esaltava alle imprese di Cola di Rienzo; che scriveva ai signori d' Italia perchè curassero *le piaghe del bel corpo di lei*; che faceva di quei tempi viaggi difficili per cercare un manoscritto di Cicerone o di Tito Livio e scriveva in Germania ad amici perchè gliene procacciassero; non si curò di leggere, o almeno di possedere, un esemplare della Commedia fino alla sua età di 55 anni? E come va che al Boccaccio, il quale gli manda in dono, non richiesto, una bella copia del poema di Dante, con una epistola in versi e una lettera, quasi per iscusarsi del dono che il donatore temeva giungesse sgradito, il Petrarca risponde con un' altra lettera, che è per lo meno un assai freddo ringraziamento? (1).

Era voce corrente nel tempo che messer Francesco portasse invidia al suo grande concittadino. Il Boccaccio, che amava e riveriva il Petrarca, ma pure venerava l' Ali-

(1) La lettera 15 del libro XXI delle Familiari.

ghieri, volle sincerarsi con quel dono del vero e scoprir l'animo dell' amico. Quel dono era, come oggi si direbbe, suggestivo.

Or l'annoso silenzio d'un uomo come il Petrarca sul suo grande antecessore, e la stessa risposta di lui all'accusa che gli si moveva, divisero i critici in due campi: di coloro cioè che ne pigliarono le difese, come il Fracassetti, il Carducci, l' Hortis, il Bartoli, il De Nolhac, e di quelli che più o meno lo condannarono, come il Foscolo, il Cantù, il De Sanctis e, non ha molto, il Petrocchi tra gl' italiani, il Voigt e il Koerting tra i tedeschi. A dire il vero, anche dopo l' eccellente studio del Carducci, tutti i dubbj non si dileguano, e il fatto singolare non pare compiuta mente spiegato, perchè delle spiegazioni che ne dà lo stesso Petrarca è difficile spesso il contentarsi. Io sono ben lungi dalla prosunzione di decider la lite: mi mancherebbe ogni titolo per aspirarvi, nonchè pretenderlo. Ma poichè se n' è discusso così variamente, e la lettera del Petrarca è lì per tutta risposta, sia lecito di studiarla anche a me e d' interpretarne il significato. Trattandosi dei due maggiori lumi d' Italia e del mondo, non è mai fatica perduta l'insistere su certi fatti che li riguardano e sui giudizj che se ne danno.

La lettera del Petrarca, spogliata di quella sua pompa latina di frasi, e dei ricordi di Virgilio, di Cicerone, di Seneca, si può alla buona riassumere in questi punti principali.

« Mio caro Boccaccio, perchè scusarti di aver lodato quel poeta, nostro concittadino, e credere che quelle lodi

mi spiacciano? Io anzi godo che a quelle del volgo ora si aggiungano le tue, ben più degne.

Come si può credere ch' io l' invidii, e tu che mi conosci tanto, come puoi dubitarne? L'animo mio rifugge da una tal peste. Coloro che mi odiano dicono ch' io lo disprezzi, per farmi appunto odiare dal popolo. Ma perchè odiarlo? Fanciullo, io lo vidi una volta sola. Fu esule insieme con mio padre, ma fermo nei suoi propositi, coltivò sempre l'ingegno e gli studj; nè gli oltraggi, la povertà, l' esilio, la moglie o i figliuoli lo sviarono dal cammino.

Se non ho curato d' avere il suo libro, fu perchè temevo d' imitarlo, al tempo che anch' io scrivevo in volgare. Ora, dedito come sono ad altri studj, quel libro mi è accetto e all' autore do il principato nell' eloquio volgare. E intenderò meglio io i suoi pregi degl' idioti che lo esaltano per le piazze e nelle taverne. Se vivesse, gli sarei forse amico, ed egli avrebbe in uggia i suoi lodatori, che gli storpiano i versi, come facevano ai miei, sì che lasciai quello stile.

Infatti temei che avvenisse a me quello che accade a lui. Genti rozze e villane mi dilaniano i versi, e chi mi accusa d'invidiarlo, in fondo si strugge d'invidia per me.

Ma come invidiare quel poeta, — che non nomino perchè il volgo non dica ch'io l'oltraggi, — se nella lingua volgare egli spese quasi tutta la vita, ed io solo per passatempo la mia giovinezza? Vero è che avrebbe potuto drizzar la mente a scopo più alto e raggiungerlo; ma dato che l'avesse fatto, perchè invidierei lui se non invidio Virgilio?

Non si dirà ch' io gl' invidii il plauso degli osti, bec-

cai e tintori. Omero e Virgilio non ebbero tai lodatori, e io son contento di non averli.

Insomma, dell' ingegno e dello stile di lui io mi piaccio non poco. Solamente osservai talvolta a chi mi richiese, ch' ei non è uguale a sè stesso; giacchè è elegante e sublime nella lingua volgare più che nella latina. Ma non tutti riescono in tutto ».

Ecco le sue discolpe, e io mi affretto a dichiarare che dell' accusa non lieve di odiare e invidiar l' Alighieri, com' ei si dice innocente, non io oserò di crederlo reo. Quando un onest' uomo, e un uomo come il Petrarca, risolutamente afferma un fatto, abbiamo il dovere di prestargli fede. Se la critica non vuol contentarsi di quelle espresse dichiarazioni, ha l'obbligo strettissimo di opporre, non già semplici argomenti, ma altri fatti e valide pruove contro di esse, e queste pruove le mancano.

Il linguaggio del Petrarca per ribattere l' accusa ha un' aria di schiettezza e lealtà, che rimuove i dubbj: « Dunque non mi conosci a bastanza, egli scrive all' amico, eppure io credevo mi sapessi a fondo. Non mi compiaccio io delle lodi degli uomini illustri, anzi me ne glorio? Oh, credi a me: nulla è da me più alieno, non c' è peste più ignorata da me dell' invidia. Anzi, e ciò ti mostri quanto ne sia lontano, io chiamo in testimonianza Iddio, scrutatore delle menti, che non mi accade in vita cosa più penosa del veder senza premio e senza gloria gli uomini benemeriti ».

Or bene, quell' affettuosa rampogna all' amico, quel grido della coscienza, quell'invocazione a Dio, che nelle co-

scienze può leggere , devono bastare a convincerci della sua sincerità.

Ma, del resto , se anche queste precise affermazioni dello stesso Petrarca non ci fossero, altre ragioni basterebbero a mostrare infondata l' accusa.

In Francesco Petrarca si possono distinguere, pare a me, il poeta, l' erudito, e l' uomo co' suoi pregi e difetti. È una natura complessa la sua , e si potrebbe dire che v' ha tre uomini in lui, i quali non raramente cozzano tra loro, si contraddicono, e rendono assai difficile la determinazione del carattere di quel grande. E poichè ha lungamente e variamente vissuto , scritto moltissimo, e soprattutto ha voluto nelle lettere d' ogni genere, compresa quella che indirizza ai posteri , lasciare un' orma de' suoi pensieri , de' suoi affetti , delle sue aspirazioni, dei suoi risentimenti, delle sue abitudini , delle sue relazioni mondane, ha dato occasione ai critici di pesarne ogni azione, di giudicare d'ogni suo fatto più intimo, e formarsi dell' uomo quel concetto che più o meno è parso risultasse dalle sue opere , ma che spesso è il frutto delle simpatie o antipatie dei critici per certi lati della sua vita. Infatti, chi si ferma ad ammirare il cantore di Laura, la delicatezza e la costanza del suo affetto, la solitudine di Valchiusa in cui pare che ei si concentrasse, stenta a spiegarsi certi fatti, come i figliuoli bastardi, l' indifferenza e il gusto delle sue peregrinazioni lontane dalla donna amata , le sue polemiche e invettive. Chi d' altra parte non guarda che all'umanista e al letterato, non sa intendere i suoi fervori religiosi, i suoi pentimenti, e met-

te perfino in dubbio la serietà del suo amore per Laura. E in verità egli stesso che cantò le lodi dell' adorata avignonese in vita e in morte, fino nei Trionfi scritti da vecchio, affermava poi delle donne: *foemina ut in plurimis verus est diabolus* (1).

Asceta e mondano ad un tempo, i contrasti di quella natura d' uomo, l' irrequietezza del suo spirito, la moltiplicità delle sue tendenze e la diversità de' suoi scritti e de' suoi portamenti sono parsi perfino, non che contradizioni, ma falsità e ipocrisia di carattere.

Il Voigt, per esempio, non manca di riconoscere che il Petrarca fu come lo scopritore d' un nuovo mondo, l' umanismo; che la sua grandiosa figura è piuttosto un' apparizione miracolosa che un prodotto di cause naturali; che il suo nome risplende come una stella di prima grandezza, non solo nella storia letteraria d' Italia, ma in quella del mondo civile e dell'umanità tuttaquanta; e, trasportato dall' ammirazione, giunge a dire ch' egli apparirebbe del pari grande anche se non avesse scritto un sol verso in italiano. La quale ultima proposizione si può perdonare al dotto tedesco soltanto come una lode iperbolica quanto ipotetica; giacchè, a dirla com' è, se il Canzoniere non ci fosse, è da credere che il nome di messer Francesco si sarebbe confuso con quelli del Mussato, del Ferreto, del Salutato, del Niccoli e di tanti altri, di cui l' Italia e il mondo non si ricordano se non quando gli eruditi li vanno a disseppellire.

Ora quello stesso critico che ha così magnificato il Pe-

(1) Senili, XV, 4.

trarca, non si fa scrupolo di scrivere che il patriottismo in lui non era che egoismo; che nel suo incontro con Carlo IV cadde nel ridicolo; ch' era prete e concubinario; che non frequentava la Curia se non per cavarne prebende; che prèdica la libertà ed entra in Parma coi Correggio vincitori e tiranni; che si stanzia presso i Visconti a Milano, odiati generalmente, per ottenerne favori; che ha sete dell' oro e non sa scusarsene; che finge di sdegnare onori e ricchezze, ma li sollecita e accetta; che per una nuova prebenda negatagli, inveisce sdegnoso contro la rapacità dei prelati; che verso gli amici non ha vero affetto, ma se ne compiace come d' un coro di ammiratori; che non Laura l' attira ad Avignone, ma la corte papale; e simili carezze da rovesciare anche un santo dal tabernacolo! (1).

Lasciando stare se è possibile che un uomo, sia pure grandissimo per ingegno e dottrina, ma lordo di siffatte colpe, possa essere stato dai contemporanei più illustri, papi, re, imperatori, cardinali, signori, eruditi, religiosi, onorato, ammirato ed amato; come mai un animo, in cui fosse entrata l' ipocrisia, la voluttà, l' adulazione, la cupidigia, poteva inalzarsi a cantare di Laura, durante tutta la vita, con tanta nobiltà e dolcezza, preferire per anni la solitudine, rinunziare alle cariche, avere quel maraviglioso amore dei libri, per raccogliere i quali non badava a spese o fatiche? D' altro che di libri e valli solitarie e chiare e fresche acque vanno in cerca gli avidi

(1) Vedi il Voigt, Risorgimento dell' antichità classica, vol. I, Cap. 3 e 4.

di potere e di quattrini! E come conciliare con quei vizj la sua religione, della cui sincerità nessuno può dubitare, la modestia e sobrietà della sua vita, il rammarico degli errori giovanili, l'astensione dai sensuali diletti, quando, prima dei cinquant'anni, era ancora vegeto e bello e ricercato?

Che il Petrarca non fosse un tipo di perfezione da ogni parte, e avesse i suoi difetti, pur troppo non si può negare; ma perchè gli uomini, ancorchè grandissimi, ne dovrebbero andar immuni, se sono uomini? Leggiadro della persona e di modi, d'una coltura superiore ai principali del suo tempo, ammirato, festeggiato da tutti, riverito da pontefici e da re, incoronato in Campidoglio, egli non ebbe l'animo così fortemente temprato da resistere alla vanità. La fama universale di cui godeva l'inebbriò. Elegante e attillato fino alle scarpe, cangiava di vesti mattina e sera. Racconta che per le vie di Milano la gente si affollava al suo passaggio, ed egli le rendeva il saluto a destra e a manca con un cenno del capo o degli occhi. Rammenta con compiacenza che i sovrani vengono a incontrarlo, che i dogi lo fanno sedere alla loro destra, che il solo suo nome gli è di salvacondotto tra schiere nemiche. Descrive pomposamente la sua visita a Carlo IV ed esclama come in estasi: *profecto autem in hoc genere nulli Italo plus tributum scio: vocari et rogari a Caesare; iocari et disputare cum Caesare* (1). Se qualcuno gli osserva che la misura di un verso è sbagliata, apriti cielo! una lunga epistola poetica schiaffeggia il malaccorto, dandogli dell'ub-

(1) Fam. XIX, 3.

briaco, del pazzo, di scimia che tenta una tigre. A un altro censore risponde che i suoi canti sono lodati sul Tevere, a Napoli, in tutta la Francia; che re Roberto, dimentico della cena e del sonno, passava le notti sulle sue opere. Anche nel libro del Disprezzo del mondo, dove confessa le sue colpe e la sua vanità, questa rispunta — ed è il più strano — per bocca di S. Agostino, il quale dichiara che solo Francesco meritò la corona di alloro. Canta e ama la sua Valchiusa, ma in fondo quei luoghi non son celebri che per lui: *quid habet locus gloriosius habitatore Francisco?* Perfino quand' ei registra nel suo Virgilio la data della morte di Laura, illustre per le sue virtù, non omette di aggiungere: *et meis longum celebrata carminibus.*

Tale è l' uomo, e se dispiace il fatto, non è però negabile, perchè le pruove ci vengono dal Petrarca medesimo.

Tornando ora alla lettera e alle accuse, è a considerare che l' invidia suppone nell' invidiato il possesso di un bene, di cui l' invidioso ha o teme di avere difetto. Non si è mai sentito, infatti, che il ricco portasse invidia al povero, il potente al mediocre, il sano all' infermo. Il meno soggetto però a quella bassa passione è il vanaglorioso; perchè nulla pare a lui capace di offuscarlo, ed è vano appunto in quanto crede che in cima a tutti stia o debba stare la sua persona; che ogni suo fatto o detto sia una maraviglia, e il resto degli uomini, chi per un verso e chi per un altro, non si possa mettere a paragone con l' unico lui. La vanità non è la superbia, cioè un vizio; è una debolezza. Il superbo usa avere a vile e

disamare gli altri: il vanitoso non disprezza nè odia alcuno; purchè gli lascino amare e vantare sè stesso. È bensì permaloso, e non tollera che gli si scemi con qualche verità importuna quella beata contemplazione di sè.

Alla gloria di Francesco Petrarca non mancava nulla, perchè la riputazione d' un altro potesse fare ombra alla sua. Se si eccettuano i principi e i conquistatori, coi quali è difficile il discernere l' applauso meritato dalle adulazioni e dalla paura, quale uomo riscosse in vita tanto ossequio, tanta ammirazione, così universale, così costante come lui? Parigi e Roma facevano a gara per incoronarlo; re Roberto ambiva come un favore la dedica dell' *Africa*; papi e prelati, letterati e signori gli scrivevano riverenti, si gloriavano della sua amicizia; un' imperatrice gli annunziava la nascita di una figlia; un povero maestro di scuola, cieco, faceva un lungo viaggio solo per andargli a baciare le mani. Non era ricco, ma gli agi non gli mancarono. De' suoi amori echeggiava l' Europa, e il popolo ripeteva le sue rime; i dotti andavano da lui per consigli e per libri; i grandi lo sceglievano a difensore presso la Curia d' Avignone. Poteva un uomo in tali condizioni avere invidia d' un esule, povero, ridotto a mendicare la vita, la cui fama era grande sì ma non pari alla sua, o almeno non così indiscussa e universale?

Quell' esule aveva, è vero, scritto tra l' altro un lungo poema divenuto popolare, celebrato da molti anche non indotti; ma l' avea composto in volgare: del latino certamente era meno pratico del Petrarca, e la lingua dei sommi, degli antichi, dei veramente degni d' immortalità

non era se non la latina. L'autore di versi in volgare, nell'opinione corrente, non era un poeta, ma un rimatore. Poteva piacere al popolo minuto, non aspirare allo studio e alla lode dei dotti e alla venerazione della posterità. Chè se noi moderni, dopo cinque secoli e più, pensiamo tutt'al contrario, e ci desterebbe una mediocre ammirazione, mista a un sorriso poco lusinghiero, un lungo poema in latino sulla scoverta, per esempio, d'America o su Napoleone Bonaparte, non abbiamo a stupirci della indifferenza dell'autore dell'*Africa* verso la *Commedia*, alla quale mancava allora la celebrità di sei secoli. Si aggiunga che il Petrarca da questa noncuranza non salvava gli amici più fidi, perchè neppure per passatempo e fino alla sua tarda età non ebbe notizia del Decamerone. Capitatogli a caso per le mani, scrive al Boccaccio una lettera in cui dà lodi e consigli, gli dichiara però che non l'ha letto per intero, perchè è lungo e in prosa e il tempo gli manca; ma ha letta e gli piace la novella di Griselda, che ha voluto anche voltare in latino: ciò che dovè parergli un vero regalo d'amico e un atto di degnazione. Insomma, anche qui il Petrarca, come avverte bene il de Nolhac, non ha il minimo sospetto di essersi imbattuto in un capolavoro (1).

Egli dunque non aveva motivi d'odiar l'Alighieri, nè di portargli invidia per la sua Commedia. Si può essere perciò d'accordo con lui sulla sostanza della sua lettera. Ma su certe parti secondarie, se si vuole, di essa e su certe particolari ragioni ch'egli assegna per discolparsi,

(1) De Nolhac, Pétrarque et l'Humanisme, excursus VII.

qualche dubbio rimane in chi legge, o almeno è rimasto in me.

Del non aver cercato e letto prima il libro di Dante, il Petrarca si scusa col dire, che quando, anche lui, si esercitava nell' eloquenza volgare, temendo d' imbeversi troppo dei detti di Dante o di altri e riuscire imitatore, non volle averne notizia. Ora, delle rime di Guittone, dei due Guidi, di Cino da Pistoja e soprattutto della Vita Nuova non è credibile ch' ei non avesse conoscenza in gioventù, e i critici si accordano in affermarlo. Non lo nega neanche il Carducci, perchè certe reminiscenze nel Canzoniere sono evidenti; ma ei non le stima imitazioni volute pensatamente, bensì effetto d' impressioni che nell' animo giovanile potè fare una frase o un' immagine, e che spontaneamente s' insinuarono poi nei sonetti e nelle canzoni. E sia. Ma non era, osservo io, più semplice, e soprattutto più sincero, il confessare che almeno la Vita Nuova si era letta, benchè non con animo d' imitarla? Poichè s' era a discorrer di Dante, e questi non aveva solo scritta la Commedia, ma sonetti e canzoni d' amore altresì, certamente mirabili, perchè cansare con tanto studio di ricordarlo, di manifestare schiettamente il vero? L' originalità del suo Canzoniere, qual' ella fosse, rimaneva tuttavia in piedi. È forse ingiusto il dire che anche qui un po' di vanità facea capolino, e il credersi unico l'induceva a dimenticare che aveva avuti compagni e precursori?

D' un altro tratto di quella lettera non mi so dare un conto preciso, anzi non posso scusarlo.

Ei dichiara che ammira e ama Dante, tanto è lontano

dal disprezzarlo, e che se quello fosse ancora tra i vivi, non avrebbe avuto migliore amico di lui. Ma subito aggiunge: *Ita dico, si quantum delectat ingenio, tantum moribus delectaret.* Oh perchè questa restrizione o condizione, s' egli ebbe amici d' ogni razza e trattava con tanti, di cui non avrebbe sempre potuto lodare la vita? Di quali costumi del poeta, ch' ei si guarda perfino di nominare, intendeva parlare? Non lo teneva certo per barattiere, se con suo padre fu mandato in esilio dalle ire e calunnie di parte? Non pare accennasse a giovanili trascorsi, chè se per poco guardava a sè, non avea certo diritto di prenderne scandalo.

Nel 2.° libro delle Cose Memorabili il Petrarca, riferendo due pretesi motti di Dante alla corte di Can Grande della Scala, così lo presenta. « Dantes Aligherius, et ipse concivis nuper meus, vir vulgari eloquio clarissimus fuit, sed moribus parum per contumaciam et oratione liberior quam delicatis ac studiosis aetatis nostrae principum auribus atque oculis acceptum foret » (1). Sicchè, a quel che pare, se mai questo luogo dei Memorabili spiega l'altro della lettera, i costumi che spiacevano al Petrarca nel suo concittadino non sono altro che quella nobile, franca e ruvida natura d' uomo, che anche coi grandi non era *del ver timido amico*, come dimostra nel poema, dove dice a ciascuno il fatto suo: abito di vita, che

(1) Opera omnia, Basil. 1554 pag. 427. Si è voluto correggere il testo così: *parumper contumacior et oratione liberior quam delicatis ac fastidiosis etc.* Se anche si accetti questa lezione, nè il senso nè l' appunto mutano gran fatto.

se non gustava al Petrarca, d' indole meno energica e più accomodante, faceva però onore a Dante e gli si rimprovera a torto.

Insomma, se il Petrarca non invidiava l'Alighieri, non aveva però per lui simpatia; se non l' odiava o disprezzava, non dovea tenerlo in grandissimo conto. Tutte quelle frasi laudative che sono nella lettera si vede a bastanza che furono scritte la più parte per far piacere al Boccaccio, il quale chiamava Dante suo primo maestro e lume, *primus studiorum dux et prima fax*. Certo, una schietta, calda, sentita ammirazione per l'autore o per l'opera non vien fuori da tutta la lunga epistola.

Letto ch' ebbe di poi la Commedia, che l' amico gli aveva procurata, è assai probabile che parecchie parti di essa gli gustassero, e che parendogli di poterne fare suo pro, le imitasse anche nella forma. E in verità nei Trionfi codesta imitazione non è dubbia. Supporre, come fa il Koerting, che il Petrarca si proponesse addirittura di superare la Divina Commedia e di trar giù così dal piedistallo della sua fama l' autore di quella, è un' asserzione arrischiata, mi pare (1). Anche qui basta a spiegare il fatto una certa sufficienza di poeta e letterato, che sa di poter provarsi anche lui in un genere e in un metro, che vede applaudito da molti.

Giunti qui e sbrigatici della lettera e delle accuse, mi si permetta una considerazione più generale.

(1) Koerting, Petrarca's Leben und Werke, Leipzig, 1878, pag. 502.

Francesco Petrarca fu innegabilmente uomo di straordinaria grandezza e d'importanza singolare al suo tempo. Dotato da natura d' una squisita attitudine a gustare il bello ovunque l'incontrasse e a tradurne le forme, l'eloquenza di Cicerone, lo splendore e la dolcezza di Virgilio, la maestà di Livio l' innamorarono non meno delle fattezze e virtù di Madonna Laura. Il suo animo non è chiuso a nessuna cosa nobile e bella. Il suo sentimento e la sua immaginativa sono attratti a volta a volta così dalla quiete d'una valle, dalle pure sorgenti d'un fiume, dalla maestà d'una montagna, come dall' elegante e ospitale corte di un re letterato, dall' audace impresa di Cola di Rienzo, che sogna la risurrezione dell'antica repubblica romana. Questi diversi affetti, che gli riempiono lo spirito mobile e capace, egli sfoga in rime volgari, in egloghe ed epistole in versi latini, sull'esempio di Virgilio e d'Orazio, in lunghe lettere, studiate e spesso eloquenti, a papi, a re, a cardinali, a signori potenti, a dotti contemporanei, e anche ad Omero, a Livio, a Seneca, a Orazio, a Varrone, come fossero lì ad ascoltarlo. Mette mano a un poema, da cui aspetta la gloria sospirata, e scrive d'altra parte trattati morali in cui la gloria è detta anch'essa *vanitas vanitatum*. Nato in povertà ed esule dalla sua terra, abbracciò lo stato ecclesiastico non per voglia di ascendere alle dignità sacerdotali, che rifiutò, ma per campare la vita e darsi a studj diletti; si ritrasse ancor giovine dai piaceri, dando un addio alle donne, ai licenziosi compagni, al sarto e al calzolaio, e la lettura di Agostino lo nutrì finchè visse d'una religione perfino mistica. Il suo ingegno penetrante, delicato,

versatile, e la coltura acquistata con lo studio assiduo dei grandi scrittori latini, lo sottraggono all'ambiente del tempo e ne fanno un uomo nuovo e singolare. L'amore del passato, si direbbe, gli apre le porte dell'avvenire. La scolastica, la giurisprudenza, la teologia non hanno per lui attrattive, e muove audacemente la guerra alle scienze del secolo più in credito. Si ride dell' astrologia e delle arti magiche, che la stessa Chiesa condannava in quanto le credeva opere del demonio. Inveisce contro i medici, che sfruttano con ciarlatanerie la credulità dei contemporanei. Combatte gli Averroisti e lo stesso Aristotele, regnatore delle scuole. La numismatica, l'archeologia, la storia, la bibliografia hanno in lui un precursore. Il culto delle naturali bellezze e l' ardore di conoscere cose nuove ne fanno ora un sentimentale eremita, ora un viaggiatore ardimentoso. Perfino gli alpinisti vantano in Petrarca un antenato, allorchè si avventura sul monte Ventoso. La gentile sua fibra in fine e l' innato amore delle belle forme gl' ispirano quelle liriche immortali, che s'egli con modestia di frase vuol chiamare bazzecole, *nugellae* (1), non trascura, per fortuna, di correggere e limare e svecchiare per modo da legare alla poesia italiana il più nobile canto d'amore, in una lingua nuova e fresca sempre dopo circa sei secoli, nella più elegante testura di versi che si conosca! Se dunque il mondo contemporaneo lo amò, lo ricercò, l' applaudì, lo volle incoronato in Campidoglio; se i poeti e i dotti dei secoli posteriori lo riconobbero per loro precursore e modello; se

(1) Epist. var. IX a Pandolfo Malatesta.

... fondatore dell' umanismo; la fama e la corona che conquistò gli rimangano, perchè nessuno gliele può contrastare.

Ma se col titolo che pure gli si dà di *primo uomo moderno* (1) s' intenda di confinar Dante Alighieri nel medio evo e nella scolastica, io credo che la lode si esagera e il vero si offende. Non dico già ch' ei s' abbia a sacrificare sull' *ara di Dante*: anch' io in letteratura ammetto il politeismo; ma non si distinguono in questo Dei maggiori e minori, e anche tra i maggiori non ci è forse differenza da Giove ad Apollo?

Quel vecchio Ravennate e contemporaneo, che queste distinzioni faceva, dava pure a Dante il primo posto e il secondo al Petrarca, che costui, quasi motteggiando, offriva al Boccaccio. Non ha la critica, se vuol' essere, direi, integrativa, l'ufficio di collocare i suoi numi nelle proprie lor nicchie?

Ora, io lascio stare il parallelo tra uomo e uomo, che ad alcuni potrebbe parere odioso. Lascio stare quell' amore di gloria nell' uno, che sa di pagano, di cui si confessa nella sua irrequieta e cristiana coscienza, e che nell'altro è sospiro magnanimo di chi quella gloria ricongiunge e armonizza colla sua fede:

> Con altra voce omai, con altro vello
> Ritornerò poeta, ed in sul fonte
> Del mio battesmo prenderò il cappello;

e tralascio anche quel patriottismo, sincero sì, ma che

(1) Vedi de Nolhac, op. cit. pag. 10.

nell'uno si contenta di versi, di ricordi antichi, di epistole suasorie, senz' altri incomodi; ed è, nell' altro, vivo ed operoso, sotto ogni forma, e gli fa sopportare calunnie, povertà ed esilio con fermezza sino alla morte.

La mente del Petrarca è piena di grazia, di luce, di freschezza, vorrei dire di musicalità; ma pare a me che abbia poi meno unità, profondità e interezza di quella di Dante. La varietà stessa delle opere del primo n' è un argomento. Manca il filo interiore che le raccolga in un intento alto e fecondo, come in un centro luminoso, ch' è la nota caratteristica degl' ingegni veramente sovrani. Dalla Vita Nuova alla Commedia, invece, nella Monarchia, nel Convito, nel Volgare Eloquio, dovunque, hai un pensiero dominante, che si sviluppa, si dilata, abbraccia tutto lo spirito di Dante e si manifesta nelle opere. Non direi perciò che il primo uomo moderno sia quello che evocando l' antichità, e imitandone forme e sentimenti, non di rado in contradizione di quelli che la nuova religione ispirava, ha schiuso un' era d' indagini, di erudizione, di manifestazioni letterarie, che va sotto il nome di umanismo, splendida certamente e necessaria, ma tramontata oggimai nella sua forma, e non ultima cagione forse della decadenza politica d'Italia. Mi pare più moderno chi con l' acutissimo sguardo, in un secolo ancora rude ed ignaro, seppe fissarsi in orizzonti lontani, e concepire un nuovo mondo ideale, che andiamo anche oggi traducendo nella vita e nella storia. Col libro della Monarchia e con la Commedia fu assegnato non meno allo Stato che alla Chiesa il secolare loro corso ed ufficio. E se dopo circa sei secoli l' Italia risorse e *i due reggi-*

... distinti, non è nè l' Africa col suo
... a Cola di Rienzo che contribuirono
... per anco può dirsi sciolto, quel nodo;
... santa e quel dolore che spira dalle can-
... le miserie d'Italia, fu la voce di Pietro
... antesco.

... più moderno, nel vero suo senso, di chi
... così alto, così fermo, così lontano? E quale
...da intuizione d' un nuovo mondo letterario e
... del creare quasi di pianta una lingua volgare,
...ia al latino e adattarla a tutti i bisogni, a tutte
..., a tutte le tendenze dei tempi nuovi? Se Dante
... l' italiano pel suo poema e Petrarca il latino per
...rica, questo solo, mi pare, basterebbe a dimostrare
... della modernità e dell'avvenire ebbe una coscienza
più vera, intima ed efficace il primo che non il secondo.
Ed è poi fuori questione che della risurrezione dell' an-
tichità tutto il merito si deva ascrivere al solo Petrarca?
Non ha lasciato Dante argomento d' una coltura di Vir-
gillo, di Cicerone, di Lucano, di Ovidio, dei miti e delle
favole pagane, della quale si troverebbero appena le tracce
ne' suoi predecessori? (1). Di questa coltura il Petrarca
innamorato, ne fece, è vero, obbietto quasi unico della
sua lunga vita, e senza dubbio l' arricchì, la diffuse, ne
lasciò invaghire il mondo attorno a lui, e dopo di lui.
Come si è predicata l'arte per l' arte, si potrebbe dire
che il Petrarca amò la coltura per la coltura. Ma per-

(1) Vedi su questo punto il Wegele, *Dante's Leben* pag. 596 e segg. Jena, 1879; e Comparetti, Virgilio nel Medio Evo.

chè Dante la volse ai suoi fini di cristiano, di poeta e di patriota, e quella apparisce perciò in lui alla seconda linea, o quasi si cela, non è a dire ch' ei ne sia privo o non la curi.

Sennonchè tutto ciò va notato per dare a Dante quello che, a mio credere, gli spetta, e non per detrarre al Petrarca il molto che spetta anche a lui. Non ho inteso di far paragone tra i due, per riuscire ad abbattere o gittare in ombra uno dei due. Chi cavasse da questo scritto una così brutta conseguenza, mi avrebbe frainteso. Applichiamo anzi, direi, e con più verità, a Dante e a Petrarca le parole che Volfango Goethe trovò per risposta a coloro che gli chiedevano senza più quale fosse il più grande, se il Tasso o l' Ariosto: « Bisogna render grazie a Dio e alla natura di aver concesso ad una stessa nazione due uomini di tanta grandezza! » (1).

(1) Zweite Aufenthalt in Rom; Iuli; Correspondenz.

LE TEORIE
DI SPENCER, DI GEORGE E DI LORIA
SULLA PROPRIETÀ DELLA TERRA

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

LUIGI MIRAGLIA

Vi sono parecchi scrittori, i quali opinano che per la proprietà privata del terreno non valgono tutte le ragioni economiche e giuridiche, che si adducono in sostegno della proprietà privata del capitale mobiliare. Questi scrittori appartengono alla scuola del collettivismo territoriale, e non sono di accordo fra loro, poichè alcuni negano la proprietà individuale dei fabbricati, altri combattono quella della terra.

Spencer nella *Statica sociale* crede ingiusta la proprietà privata del suolo. Data una specie di esseri, egli dice, i quali hanno un diritto eguale a raggiungere lo scopo delle loro tendenze, dato un mondo ch' è fatto per la soddisfazione dei loro bisogni, si deduce che ognuno di tali esseri ha diritto a godere dei beni di questo mondo. Se ciascuno è libero di fare ciò che vuole, a condizione che

Francesco Petrarca fu innegabilmente uomo di straordinaria grandezza e d'importanza singolare al suo tempo. Dotato da natura d' una squisita attitudine a gustare il bello ovunque l'incontrasse e a tradurne le forme, l'eloquenza di Cicerone, lo splendore e la dolcezza di Virgilio, la maestà di Livio l' innamorarono non meno delle fattezze e virtù di Madonna Laura. Il suo animo non è chiuso a nessuna cosa nobile e bella. Il suo sentimento e la sua immaginativa sono attratti a volta a volta così dalla quiete d'una valle, dalle pure sorgenti d'un fiume, dalla maestà d'una montagna, come dall'elegante e ospitale corte di un re letterato, dall'audace impresa di Cola di Rienzo, che sogna la risurrezione dell'antica repubblica romana. Questi diversi affetti, che gli riempiono lo spirito mobile e capace, egli sfoga in rime volgari, in egloghe ed epistole in versi latini, sull'esempio di Virgilio e d'Orazio, in lunghe lettere, studiate e spesso eloquenti, a papi, a re, a cardinali, a signori potenti, a dotti contemporanei, e anche ad Omero, a Livio, a Seneca, a Orazio, a Varrone, come fossero lì ad ascoltarlo. Mette mano a un poema, da cui aspetta la gloria sospirata, e scrive d'altra parte trattati morali in cui la gloria è detta anch'essa *vanitas vanitatum*. Nato in povertà ed esule dalla sua terra, abbracciò lo stato ecclesiastico non per voglia di ascendere alle dignità sacerdotali, che rifiutò, ma per campare la vita e darsi a studj diletti; si ritrasse ancor giovine dai piaceri, dando un addio alle donne, ai licenziosi compagni, al sarto e al calzolaio, e la lettura di Agostino lo nutrì finchè visse d'una religione perfino mistica. Il suo ingegno penetrante, delicato,

versatile, e la coltura acquistata con lo studio assiduo dei grandi scrittori latini, lo sottraggono all'ambiente del tempo e ne fanno un uomo nuovo e singolare. L'amore del passato, si direbbe, gli apre le porte dell'avvenire. La scolastica, la giurisprudenza, la teologia non hanno per lui attrattive, e muove audacemente la guerra alle scienze del secolo più in credito. Si ride dell'astrologia e delle arti magiche, che la stessa Chiesa condannava in quanto le credeva opere del demonio. Inveisce contro i medici, che sfruttano con ciarlatanerie la credulità dei contemporanei. Combatte gli Averroisti e lo stesso Aristotele, regnatore delle scuole. La numismatica, l'archeologia, la storia, la bibliografia hanno in lui un precursore. Il culto delle naturali bellezze e l'ardore di conoscere cose nuove ne fanno ora un sentimentale eremita, ora un viaggiatore ardimentoso. Perfino gli alpinisti vantano in Petrarca un antenato, allorchè si avventura sul monte Ventoso. La gentile sua fibra in fine e l'innato amore delle belle forme gl'ispirano quelle liriche immortali, che s'egli con modestia di frase vuol chiamare bazzecole, *nugellae* (1), non trascura, per fortuna, di correggere e limare e svecchiare per modo da legare alla poesia italiana il più nobile canto d'amore, in una lingua nuova e fresca sempre dopo circa sei secoli, nella più elegante testura di versi che si conosca! Se dunque il mondo contemporaneo lo amò, lo ricercò, l'applaudì, lo volle incoronato in Campidoglio; se i poeti e i dotti dei secoli posteriori lo riconobbero per loro precursore e modello; se

(1) Epist. var. IX a Pandolfo Malatesta.

Francesco Petrarca fu innegabilmente uomo di straordinaria grandezza e d'importanza singolare al suo tempo. Dotato da natura d'una squisita attitudine a gustare il bello ovunque l'incontrasse e a tradurne le forme, l'eloquenza di Cicerone, lo splendore e la dolcezza di Virgilio, la maestà di Livio l'innamorarono non meno delle fattezze e virtù di Madonna Laura. Il suo animo non è chiuso a nessuna cosa nobile e bella. Il suo sentimento e la sua immaginativa sono attratti a volta a volta così dalla quiete d'una valle, dalle pure sorgenti d'un fiume, dalla maestà d'una montagna, come dall'elegante e ospitale corte di un re letterato, dall'audace impresa di Cola di Rienzo, che sogna la risurrezione dell'antica repubblica romana. Questi diversi affetti, che gli riempiono lo spirito mobile e capace, egli sfoga in rime volgari, in egloghe ed epistole in versi latini, sull'esempio di Virgilio e d'Orazio, in lunghe lettere, studiate e spesso eloquenti, a papi, a re, a cardinali, a signori potenti, a dotti contemporanei, e anche ad Omero, a Livio, a Seneca, a Orazio, a Varrone, come fossero lì ad ascoltarlo. Mette mano a un poema, da cui aspetta la gloria sospirata, e scrive d'altra parte trattati morali in cui la gloria è detta anch'essa *vanitas vanitatum*. Nato in povertà ed esule dalla sua terra, abbracciò lo stato ecclesiastico non per voglia di ascendere alle dignità sacerdotali, che rifiutò, ma per campare la vita e darsi a studj diletti; si ritrasse ancor giovine dai piaceri, dando un addio alle donne, ai licenziosi compagni, al sarto e al calzolaio, e la lettura di Agostino lo nutrì finchè visse d'una religione perfino mistica. Il suo ingegno penetrante, delicato,

versatile, e la coltura acquistata con lo studio assiduo dei grandi scrittori latini, lo sottraggono all'ambiente del tempo e ne fanno un uomo nuovo e singolare. L'amore del passato, si direbbe, gli apre le porte dell'avvenire. La scolastica, la giurisprudenza, la teologia non hanno per lui attrattive, e muove audacemente la guerra alle scienze del secolo più in credito. Si ride dell'astrologia e delle arti magiche, che la stessa Chiesa condannava in quanto le credeva opere del demonio. Inveisce contro i medici, che sfruttano con ciarlatanerie la credulità dei contemporanei. Combatte gli Averroisti e lo stesso Aristotele, regnatore delle scuole. La numismatica, l'archeologia, la storia, la bibliografia hanno in lui un precursore. Il culto delle naturali bellezze e l'ardore di conoscere cose nuove ne fanno ora un sentimentale eremita, ora un viaggiatore ardimentoso. Perfino gli alpinisti vantano in Petrarca un antenato, allorchè si avventura sul monte Ventoso. La gentile sua fibra in fine e l'innato amore delle belle forme gl'ispirano quelle liriche immortali, che s'egli con modestia di frase vuol chiamare bazzecole, *nugellae* (1), non trascura, per fortuna, di correggere e limare e svecchiare per modo da legare alla poesia italiana il più nobile canto d'amore, in una lingua nuova e fresca sempre dopo circa sei secoli, nella più elegante testura di versi che si conosca! Se dunque il mondo contemporaneo lo amò, lo ricercò, l'applaudì, lo volle incoronato in Campidoglio; se i poeti e i dotti dei secoli posteriori lo riconobbero per loro precursore e modello; se

(1) Epist. var. IX a Pandolfo Malatesta.

Francesco Petrarca fu innegabilmente uomo di straordinaria grandezza e d'importanza singolare al suo tempo. Dotato da natura d' una squisita attitudine a gustare il bello ovunque l' incontrasse e a tradurne le forme, l'eloquenza di Cicerone, lo splendore e la dolcezza di Virgilio, la maestà di Livio l' innamorarono non meno delle fattezze e virtù di Madonna Laura. Il suo animo non è chiuso a nessuna cosa nobile e bella. Il suo sentimento e la sua immaginativa sono attratti a volta a volta così dalla quiete d' una valle, dalle pure sorgenti d' un fiume, dalla maestà d' una montagna, come dall' elegante e ospitale corte di un re letterato, dall' audace impresa di Cola di Rienzo, che sogna la risurrezione dell' antica repubblica romana. Questi diversi affetti, che gli riempiono lo spirito mobile e capace, egli sfoga in rime volgari, in egloghe ed epistole in versi latini, sull' esempio di Virgilio e d' Orazio, in lunghe lettere, studiate e spesso eloquenti, a papi, a re, a cardinali, a signori potenti, a dotti contemporanei, e anche ad Omero, a Livio, a Seneca, a Orazio, a Varrone, come fossero lì ad ascoltarlo. Mette mano a un poema, da cui aspetta la gloria sospirata, e scrive d' altra parte trattati morali in cui la gloria è detta anch' essa *vanitas vanitatum*. Nato in povertà ed esule dalla sua terra, abbracciò lo stato ecclesiastico non per voglia di ascendere alle dignità sacerdotali, che rifiutò, ma per campare la vita e darsi a studj diletti; si ritrasse ancor giovine dai piaceri, dando un addio alle donne, ai licenziosi compagni, al sarto e al calzolaio, e la lettura di Agostino lo nutrì finchè visse d' una religione perfino mistica. Il suo ingegno penetrante, delicato,

versatile, e la coltura acquistata con lo studio assiduo dei grandi scrittori latini, lo sottraggono all'ambiente del tempo e ne fanno un uomo nuovo e singolare. L'amore del passato, si direbbe, gli apre le porte dell'avvenire. La scolastica, la giurisprudenza, la teologia non hanno per lui attrattive, e muove audacemente la guerra alle scienze del secolo più in credito. Si ride dell'astrologia e delle arti magiche, che la stessa Chiesa condannava in quanto le credeva opere del demonio. Inveisce contro i medici, che sfruttano con ciarlatanerie la credulità dei contemporanei. Combatte gli Averroisti e lo stesso Aristotele, regnatore delle scuole. La numismatica, l'archeologia, la storia, la bibliografia hanno in lui un precursore. Il culto delle naturali bellezze e l'ardore di conoscere cose nuove ne fanno ora un sentimentale eremita, ora un viaggiatore ardimentoso. Perfino gli alpinisti vantano in Petrarca un antenato, allorchè si avventura sul monte Ventoso. La gentile sua fibra in fine e l'innato amore delle belle forme gl'ispirano quelle liriche immortali, che s'egli con modestia di frase vuol chiamare bazzecole, *nugellae* (1), non trascura, per fortuna, di correggere e limare e svecchiare per modo da legare alla poesia italiana il più nobile canto d'amore, in una lingua nuova e fresca sempre dopo circa sei secoli, nella più elegante testura di versi che si conosca! Se dunque il mondo contemporaneo lo amò, lo ricercò, l'applaudì, lo volle incoronato in Campidoglio; se i poeti e i dotti dei secoli posteriori lo riconobbero per loro precursore e modello; se

(1) Epist. var. IX a Pandolfo Malatesta.

Francesco Petrarca fu innegabilmente uomo di straordinaria grandezza e d'importanza singolare al suo tempo. Dotato da natura d' una squisita attitudine a gustare il bello ovunque l' incontrasse e a tradurne le forme, l'eloquenza di Cicerone, lo splendore e la dolcezza di Virgilio, la maestà di Livio l' innamorarono non meno delle fattezze e virtù di Madonna Laura. Il suo animo non è chiuso a nessuna cosa nobile e bella. Il suo sentimento e la sua immaginativa sono attratti a volta a volta così dalla quiete d' una valle, dalle pure sorgenti d' un fiume, dalla maestà d' una montagna, come dall' elegante e ospitale corte di un re letterato, dall' audace impresa di Cola di Rienzo, che sogna la risurrezione dell' antica repubblica romana. Questi diversi affetti, che gli riempiono lo spirito mobile e capace, egli sfoga in rime volgari, in egloghe ed epistole in versi latini, sull'esempio di Virgilio e d' Orazio, in lunghe lettere, studiate e spesso eloquenti, a papi, a re, a cardinali, a signori potenti, a dotti contemporanei, e anche ad Omero, a Livio, a Seneca, a Orazio, a Varrone, come fossero lì ad ascoltarlo. Mette mano a un poema, da cui aspetta la gloria sospirata, e scrive d' altra parte trattati morali in cui la gloria è detta anch' essa *vanitas vanitatum*. Nato in povertà ed esule dalla sua terra, abbracciò lo stato ecclesiastico non per voglia di ascendere alle dignità sacerdotali, che rifiutò, ma per campare la vita e darsi a studj diletti; si ritrasse ancor giovine dai piaceri, dando un addio alle donne, ai licenziosi compagni, al sarto e al calzolaio, e la lettura di Agostino lo nutrì finchè visse d' una religione perfino mistica. Il suo ingegno penetrante, delicato,

versatile, e la coltura acquistata con lo studio assiduo dei grandi scrittori latini, lo sottraggono all'ambiente del tempo e ne fanno un uomo nuovo e singolare. L'amore del passato, si direbbe, gli apre le porte dell'avvenire. La scolastica, la giurisprudenza, la teologia non hanno per lui attrattive, e muove audacemente la guerra alle scienze del secolo più in credito. Si ride dell'astrologia e delle arti magiche, che la stessa Chiesa condannava in quanto le credeva opere del demonio. Inveisce contro i medici, che sfruttano con ciarlatanerie la credulità dei contemporanei. Combatte gli Averroisti e lo stesso Aristotele, regnatore delle scuole. La numismatica, l'archeologia, la storia, la bibliografia hanno in lui un precursore. Il culto delle naturali bellezze e l'ardore di conoscere cose nuove ne fanno ora un sentimentale eremita, ora un viaggiatore ardimentoso. Perfino gli alpinisti vantano in Petrarca un antenato, allorchè si avventura sul monte Ventoso. La gentile sua fibra in fine e l'innato amore delle belle forme gl'ispirano quelle liriche immortali, che s'egli con modestia di frase vuol chiamare bazzecole, *nugellae* (1), non trascura, per fortuna, di correggere e limare e svecchiare per modo da legare alla poesia italiana il più nobile canto d'amore, in una lingua nuova e fresca sempre dopo circa sei secoli, nella più elegante testura di versi che si conosca! Se dunque il mondo contemporaneo lo amò, lo ricercò, l'applaudì, lo volle incoronato in Campidoglio; se i poeti e i dotti dei secoli posteriori lo riconobbero per loro precursore e modello; se

(1) Epist. var. IX a Pandolfo Malatesta.

la lotta fra essi? Secondo Ricardo prima si pagano le mercedi e gl' interessi, e poi si ricava la rendita, ch' è un sopraprofitto e rappresenta precisamente ciò che rimane in seguito del prelevamento indicato. George all'opposto pretende che i salarî ed i profitti siano determinati dalla rendita, mentre questa presuppone il prelevamento delle quote spettanti al lavoro ed al capitale. Secondo Ricardo, nota Rae, la rendita della terra non costituisce alcuna parte del prezzo del pane, e la sua elevazione non è la causa dell' alto prezzo di questo; ma è invece l' alto prezzo del pane che fa elevare la rendita. Il prezzo del pane non dipende dalla volontà del proprietario, bensì deriva dall'aumento della popolazione e dalle raccolte decrescenti nella produzione agraria. George muove da idee assurde, poichè crede che l' aumento della popolazione serva a moltiplicare l'offerta delle sussistenze, e che non vi possa essere una costante raccolta decrescente in agricoltura, essendo eterna la materia. Dimentica la legge di limitazione in rapporto alla produzione, e confonde l' eternità della materia con l' illimitata capacità produttiva della terra. La materia sarà eterna, e tale capacità è limitata; i due concetti non si escludono logicamente. George opina che dove si verifica il fatto dell' abbondanza di terre non appropriate, ivi la rendita sarà bassa e le mercedi saranno alte, perchè nessuno vorrà lavorare su di altra cosa per ottenere meno di quanto si potrebbe ricavare dalla terra comprata per poco. Ora, ammesso che tale facoltà di scelta vi sia stata ed abbia influito sulla misura dei salarî pagati degl' intraprenditori agli operai, non vi è quistione che i salarî siano cresciuti a detrimen-

to dei profitti. In simile ipotesi non è possibile pensare che i profitti siano cresciuti, perchè la contraddizione non lo consente. Si sa che per George nel caso dell' abbondanza di terre libere la rendita ribassa, mentre le mercedi e gl' interessi, da lui considerati come naturale e legittimo incremento del capitale, crescono. Non si oblii che egli tenta sempre di sottoporre alla stessa legge questi tre termini, che sono diversi, per contrapporli poi alla rendita.

Il rimedio proposto della confisca della rendita mercè unica imposta non è attuabile, perchè a nessuno è dato sceverare nel fondo produttivo gli elementi proprî della rendita da quelli dipendenti dal lavoro e dal capitale. La *nazionalizzazione* del suolo non può rendere la terra più produttiva, ad argomentare dalle condizioni economiche di quegli Stati americani, che posseggono gran parte del suolo coltivabile, in rapporto agli effetti dell' introduzione e dello sviluppo della proprietà privata della terra in altri Stati dello stesso paese. Non vi è forse estesa ed intensa miseria negli Stati americani, che hanno ancora a loro disposizione vasti territori? George stesso non nega questo fatto, ma cerca di spiegarlo. L' equivoco, in cui cade insieme a molti scrittori, consiste nel riguardare il suolo agricolo come un dono di Dio, dimenticando che la terra diviene un valore, solo quando l' uomo vi applica la propria attività, la dissoda, la bonifica, la coltiva, e ne fa uno strumento produttivo. Il suolo coltivabile è una vera produzione dell' uomo, come qualsiasi altra cosa, cui si rivolge l' azione della persona individua. È strano che George riconosca la proprietà privata di tutte le altre cose, ed anche dei fabbricati, che nei grandi centri dànno

redditi assai superiori a quelli dei fondi rustici, e neghi la proprietà privata della terra, la quale non è dono di Dio più di un prodotto artificiale. Egli propone un temperamento della proprietà della terra, che equivale all' assorbimento, perchè vuole la confisca dalla rendita. E la stessa confisca della rendita è destinata a preparare la *nazionalizzazione* del suolo, confisca della proprietà privata. La terra può divenire materia di proprietà, a somiglianza di qualunque oggetto, e figurare come organo, proiezione, investitura della persona. Differisce dalle altre cose, perchè risente più la legge della limitazione naturale, e non entra nella categoria de' beni moltiplicabili indefinitamente. La sua maggiore capacità produttiva presuppone come condizione necessaria il sistema della proprietà privata. A questo punto l' Economia sociale si congiunge col Diritto, il quale deve ordinare la proprietà privata della terra in guisa tale, da trarre il massimo dei vantaggi per l' individuo e per la società.

Il Loria nel suo scritto: *La terra ed il sistema sociale* raccoglie tutte le teorie sul sistema economico in tre gruppi principali; poichè alcune di esse rannodano i fenomeni economici all' uomo, altre li deducono dal sistema tecnico, ed altre infine dalle condizioni della natura esteriore, o più generalmente dalla terra. La teoria che rannoda i fenomeni economici all' uomo è il dogma della scienza ortodossa; essa afferma che l' ordine di tali fenomeni è il prodotto necessario ed immutabile della natura stessa dell' uomo e dell' interesse personale, che n' è tanta parte. Ora cotesta dottrina è impotente a spiegare la diversità dei rapporti storici delle varie epoche e la meravigliosa

evoluzione delle forme sociali, perchè l' interesse personale è immutabile nelle diverse età, è refrattario all' azione modificatrice della Storia. Le teorie che rientrano nel secondo gruppo considerano i rapporti sociali come il prodotto del sistema tecnico dominante, e si distinguono nella teoria socialista ed in quella commerciale. La prima fa corrispondere ad un dato stadio dello strumento produttivo un sistema di produzione ed una serie di speciali relazioni economiche, che foggiano tutto il modo di essere della società. Ma l' evoluzione dei metodi produttivi genera un mutamento radicale dello strumento tecnico, che rende intollerabile il sistema antecedente di produzione e di economia. Allora la forma economica invecchiata è distrutta da una rivoluzione sociale, e sostituita con una forma economica superiore, rispondente alla nuova fase dello strumento produttivo. Questo ha attraversato quattro stadi, a cui corrispondono altrettante forme di rapporti economici; ossia l' economia asiatica, l' antica, la feudale e la borghese. Il progresso incessante dello strumento produttivo renderà bentosto intollerabile questa forma economica, per sostituirla con una più perfetta, con la proprietà collettiva del terreno e dei mezzi di produzione. La seconda teoria spiega i rapporti economici con le condizioni degli scambi e con la costituzione commerciale. Di queste due dottrine appartenenti al secondo gruppo nessuna è da seguirsi, perchè quella socialista non ha veduto che lo stesso strumento tecnico deve pure avere una causa, deve dipendere da qualche elemento precedente, e che esso anche imperfetto può associarsi ad una forma economica superiore. La teoria socialista non spiega la ra-

gione per cui nel periodo dello strumento nano si debba avere la schiavitù e nel periodo delle macchine il salario, anzichè la proprietà collettiva. La teoria commerciale non si accorge che le condizioni dello scambio sono fatti derivati, conseguenze del sistema economico, e non vere cause.

Elemento primordiale e cagione vera dei rapporti sociali è la terra, secondo Loria. La terra come elemento produttore è causa prima dei fatti economici, a differenza dello strumento tecnico, ch' è un fenomeno derivato; ed è anche causa evolvente, a differenza dell' interesse personale ch' è immutabile nella sua struttura e nella sua intensità. La terra è il fondamento del sistema economico, è il principio supremo dell' Economia politica, che è una mera deduzione naturale dell' analisi della proprietà fondiaria. La teoria della terra comprende la legge delle leggi, perchè spiega gli organismi sociali sostanzialmente diversi, che si succedettero nella Storia, e dà la ragione prima delle varie leggi storiche, che hanno retto quegli organismi. Cotesta legge suprema è legge di moto, avendo per oggetto le condizioni continuamente mutevoli dell' occupazione e della produttività della terra, e non l'uomo cristallizzato nell' immutabilità del suo carattere e delle sue tendenze. L' analisi della proprietà fondiaria può reassumersi, nei suoi risultati generali, con le parole stesse del Loria. Quando esista terra libera, quando ciascuno possa, appena voglia, occupare una terra, ed impiegarvi a proprio conto lavoro e capitale, la proprietà capitalista è impossibile, perchè non vi sarà alcun lavoratore disposto a produrre per un capitalista. Se la produttività della

terra è elevata, i produttori non hanno bisogno di associarsi e limitare la propria indipendenza; onde la forma economica necessaria è l' economia dissociata dei produttori indipendenti. Se invece la produttività della terra è depressa, i produttori sono disposti ad associarsi per accrescere la produttività del loro lavoro; e perciò in tali condizioni la forma economica necessaria è o l' associazione propria dei produttori che lavorano insieme, dividendo il prodotto in parti eguali, o l' associazione mista di produttori e lavoratori semplici con la divisione del prodotto anche in parti eguali. In ogni caso la ripartizione della società in una classe di capitalisti non lavoratori ed in una di lavoratori non capitalisti è impossibile, data la terra libera, perchè è impossibile la percezione di un profitto da parte del capitalista inoperoso. La formazione di questa specie di profitto si ottiene soltanto con la soppressione violenta della terra libera, finchè la popolazione è rada e l' occupazione totale della terra non può raggiungersi. Ma con l' incremento incessante della popolazione tutte le terre coltivabili sono occupate, il lavoratore perde di un tratto quell' opzione che formava il suo presidio contro le usurpazioni del capitale, ed è obbligato ad abbandonare al capitalista la miglior parte del prodotto. A questo punto sorge il profitto non più violento, ma automatico dovuto all'appropriazione della terra, che toglie al proletario l' opzione. La base della proprietà capitalista è sempre la soppressione della terra libera, l' esclusione del lavoratore dalla terra; la terra libera all' opposto determina la distruzione della proprietà capitalista. Per le crescenti esigenze di una popolazione progressiva si rende

intollerabile la forma economica vincolatrice, che si fonda sulla proprietà prediale, e quindi la terra libera si dovrà ricostituire, ossia si dovrà stabilire la proprietà libera del terreno, riconoscendo in ciascuno il diritto di occupare l'estensione di terra coltivabile col suo lavoro. Sulla base della proprietà libera della terra si erigerà l'associazione mista, e con essa la forma economica adequata e l'equilibrio sociale.

La critica che il Loria fa con singolare acume delle differenti teorie non ci sembra esatta, nè la sua dottrina ci pare vera. Come si può combattere la teoria, la quale pone come base dei rapporti sociali ed economici la natura umana, se la società è l'uomo in grande, e se la ricchezza, ch'è obbietto dell'Economia politica, si riferisce all'operare dell'uomo, e presuppone i suoi bisogni, i suoi fini e le sue attività intese a produrre mezzi di soddisfazione? Il concetto della ricchezza è assolutamante inseparabile da quello dell'uomo individuo e sociale. Il concetto dell'uomo comprende l'essenza umana, non come un principio quiescente, ma in quanto è affaticata da un interno moto, sempre continuo e progressivo, per cui a gradi diviene quella che dev'essere. Questo moto, che si unisce anche all'azione di fattori esterni, costituisce la Storia; e la natura umana non s'intende fuori della Storia in cui si svolge, non perdendo mai i suoi caratteri fondamentali, che la contraddistinguono in maniera specifica. Malgrado la diversità dei rapporti storici delle varie epoche, e la meravigliosa evoluzione delle forme sociali, l'uomo sarà sempre tale; egli avrà tendenze più o meno individuali ed impulsi ora deboli e ora forti di simpatia verso i simili. L'individualità

e la sociabilità sono forme essenziali della natura umana, che non spariscono mai, sebbene si mostrino in varie sembianze e con nuovi atteggiamenti nei differenti tempi, e si combinino in modo sempre diverso. La Storia dell' uomo è la storia di queste sue forme; l' evoluzione umana è lo sviluppo di esse. Non è punto esatto che l' interesse personale sia immutabile e refrattario all'azione modificatrice della Storia; che anzi esso segue la stessa vicenda dei sentimenti e l' esplicazione delle tendenze, le quali dal cieco e primitivo egoismo si sollevano all' altruismo egoistico, come dice Spencer. L' individualità non si distrugge, ma si modifica; e quindi non è assurdo ammettere la persistenza di alcuni elementi, che ne esprimono immediatamente i caratteri. L' Economia politica e il Diritto, poggiando sulla natura umana, non possono non considerare l' interesse personale e i poteri della persona singola. L' Economia deve principalmente fondarsi sull' interesse personale, senza trascurare le altre tendenze individuali diverse dall' interesse personale, e quelle sociali che influiscono sulla ricchezza. Il Diritto privato deve informarsi essenzialmente all' idea della personalità individuale, pur riconoscendo i legami naturali che questa ha con la società; ma non può essere tutto compenetrato dall' idea sociale, altrimenti cesserebbe di essere privato. Soltanto il socialismo mira a sopprimere l' individualità nell' Economia e nel Diritto, dimezzando la natura umana. Non è esatto riguardare come immutabile la tendenza all' interesse personale, mentre, volendo essere logici, quella all' interesse collettivo si può concepire con lo stesso carattere. Ammesso che l' immutabilità si debba intendere

come permanenza delle note necessarie per cui una cosa si distingue dall' altra, è uopo concludere che l' interesse sociale è pure immutabile, conservando sempre la medesima natura, e avendo di continuo per termine il bene generale.

Intorno alla critica che il Loria fa delle teorie del secondo gruppo, e specialmente del socialismo, conviene osservare che il principio primo di questo sistema non è veramente riposto nello strumento tecnico. Certamente il socialismo ha rilevata, ed anche esagerata, la connessione fra lo strumento tecnico e la forma dei rapporti economici. Esso non avrà veduto che uno strumento imperfetto possa associarsi ad una forma economica superiore, e non avrà spiegata rigorosamente la ragione per cui nel periodo dello strumento nano vi debba essere la schiavitù ed in quello delle macchine il salario. Ma non è lecito negare che il socialismo siasi sollevato sulla idea del sistema tecnico, ed abbia cercato la sua base nella natura umana. Il socialismo in tutte le sue fasi ha proceduto dal concetto dell' uomo in grande, e si è mostrato nemico della libertà dell' individuo. Esso ha considerato la natura umana astrattamente, cioè dal lato delle sue potenze originarie ed eguali in tutti, o dei suoi poteri teoretici e finali, come dice Romagnosi, e non ha compreso abbastanza il valore delle facoltà acquisite e dei poteri pratici, derivanti dal diverso carattere dell' uomo individuo e dalla sua varia attività. Questi poteri pratici recano in atto i poteri finali, e rappresentano un compiuto processo d' individuazione in quanto risentono tutte le modalità native e artificiali della persona singola, e le dif-

ferenze nascenti dalla diversità delle cose. Il socialismo considera soltanto le eguali potenze dell' uomo ed i comuni agenti del mondo sensibile, trascurando il termine medio del potere pratico, e quindi al capitale privato sostituisce il possesso collettivo dei mezzi della produzione.

La terra non può essere il principio supremo dei rapporti economici, come pretende Loria, senza invertire i fattori della produzione e le premesse della scienza della ricchezza. Il capitale e le forze naturali sono strumenti della produzione, l'uno derivato e le altre originarî, e presuppongono l'uomo. Senza l' uomo non vi sarebbe il capitale nè la terra come elemento produttore; la terra esisterebbe solo fisicamente e non economicamente. L'uomo non è un mero coefficiente della produzione, ma è il soggetto, la causa prima e lo scopo di essa. La terra può divenire causa evolvente, in quanto l' uomo opera su di essa e le comunica il valore. La sua evoluzione non è fisica, ma economica; si muove, in quanto il lavoro la modifica successivameute e la rende sempre più atta alla soddisfazione dei bisogni umani. Non è vero che delle tre premesse dell' Economia classica, l' interesse personale, l' impulso alla procreazione e la limitazione nella produttività e nell' estensione della terra, le due prime sono costanti e la sola terra è variabile, esplicandosi in una serie di gradi degressivi. Imperciocchè l' interesse personale muta secondo la sua varia combinazione con i sentimenti altruistici e con l' interesse generale, e la tendenza alla procreazione è più o meno modificata da ostacoli esterni e dallo sviluppo delle facoltà intellettive. Se la costanza dell' interesse personale e dell' impulso alla pro-

creazione vuol dire che l'uomo desidera sempre il suo bene e tende a moltiplicarsi, vi è ragione a ritenere anche la costanza della terza premessa, perchè la limitazione dell' estensione e della produttività della terra non viene mai meno, essendo una legge naturale. Le condizioni mutevoli dell'occupazione e della fecondità della terra dipendono dall' uomo, e non costituiscono un principio supremo. Lo stesso concetto della libertà della terra, su cui tanto insiste Loria, include essenzialmente il rapporto con l' uomo come individuo e come società. La terra è libera; ma per rispetto a chi? Dimostrato che la teoria della terra non è la causa prima dei rapporti economici, segue che non possa essere il principio dei fatti sociali, i quali sono più complessi. Se cotesta teoria non è sufficiente a spiegare i fatti che riguardano la ricchezza, come può spiegare l' evoluzione sociale?

Il fatto economico non è originario, derivando da elementi fisico-psichici, da elementi storici e da forze esterne. Esso non è nemmeno preponderante nel senso che la vita sociale sia una funzione della sua economia. Non è vero che tutti i fatti sociali nascono dal fatto economico, e che la morale, la religione, il diritto, la politica, e l'arte e la scienza siano suoi effetti. È questa la tesi di Marx, di Gumplowicz e di Loria, i quali dimenticano che il più semplice fatto sociale si origina da cause molteplici, e che, prodotto, reagisce su tali cause ed è capace di modificarle. E di vero oggi si accenna alla grande complessità del fenomeno sociale, ch' è la risultante di condizioni di ogni specie, fisiche, intellettuali, morali, economiche, giuridiche, politiche, religiose e storiche. Se sotto

un aspetto il fatto economico presuppone un insieme di cause sociali da cui rampolla, sotto un altro punto di vista è condizione dello svolgimento dei fatti appartenenti ad un ordine superiore. Certo l'energia della mente, del volere e dell'immaginare non si avrebbe, se le forze organiche e massime quelle dello stomaco mancassero. Una determinata maniera di distribuzione della ricchezza è il presupposto di alcune istituzioni giuridiche e politiche. Ma come lo stomaco non è la causa delle ispirazioni del genio, così il fatto economico è mera condizione e non principio determinante della vita sociale e della civiltà. Cotesto principio è il pensiero, la mente. Se vi è un elemento sociale predominante, esso non si deve ricercare nelle forme meno elevate dell'evoluzione, ma nelle più alte, là dove si ritrova un principio, ch'è condizionato da tutta la serie delle forme precedenti, e nondimeno influisce su ciascuna di esse, v'introduce modificazioni, e dà loro un maggior significato ed un maggior valore. Soltanto la mente è capace di fare ciò; appare l'ultima, ha bisogno di tutti i gradi della serie, ma apparsa li trasforma e li ricrea. È sempre ristretto il criterio di considerare il fatto sociale in modo unilaterale; l'intero fatto sociale non si può spiegare unicamente con gli elementi economici. Non s'intende la vita umana e la Storia con questa angusta teoria.

La teorica della terra libera di Loria contiene un'oscillazione di concetti, poichè da un lato pare che neghi interamente la proprietà capitalista e sfruttatrice, e dall'altro sembra che il diritto di ciascuno a occupare l'estensione di terreno coltivabile col suo lavoro sia quella

proprietà libera di esso, che lo Stato è tenuto a garentire. Non s'intende bene, se, negata la proprietà privata della terra ed attribuita questa alla comunanza, il diritto di ciascuno sia l'usufrutto; o sia invece un residuo della proprietà prediale, quel tanto di terra che spetta ad ognuno per ricavare col lavoro i mezzi di sussistenza. Nell'uno e nell'altro caso, la teorica non è nuova e si confonde col collettivismo, o con quella forma di socialismo che è conseguenza del concetto della proprietà della terra come diritto di tutti attuato mercè il lavoro. Essa non discorda dall'una e dall'altra dottrina per la quistione dell'intervento dello Stato, perchè questo si richiede sempre o per l'espropriazione totale della terra , o per la limitazione della proprietà fondiaria , secondo i bisogni degli esseri umani ed il lavoro di ciascuno. Anche nell'ipotesi della terra libera o della proprietà libera della terra, come dice Loria, vi è il fenemeno della rendita o del soprappiù, perchè vi saranno sempre colture inegualmente costose. A chi spetterà la rendita? La confischerà lo Stato con l'imposta o con l'estaglio che dovrebbero pagare i concessionarî, o andrà a beneficio del proprietario lavoratore e dell'associazione? Si comprende che se la rendita va a beneficio del possessore e dell'associazione propria o mista, composta cioè di soli produttori o di produttori e lavoratori, implicitamente si ammette un principio contrario a quello della terra libera, della terra necessaria a tutti, della terra come dono di Dio. Il principio contrario è l'appropriazione esclusiva di forze naturali comuni, non derivanti dal lavoro e dal capitale. Se la terra è di tutti, se non è creazione dell'uomo, se

dev' essere libera, come l' individuo o l' associazione può far suo il soprappiù che è un dono di Dio? E in qual modo si può giustificare l' appropriazione della rendita, se il fondamento della stessa libera proprietà del terreno coltivabile è il lavoro, da cui la rendita non nasce? Dice il Loria che nel sistema in cui ciascuno possa, appena il voglia, occupare una terra ed impiegarvi per proprio conto lavoro e capitale, non è possibile quella proprietà, che assorbe gran parte del prodotto a danno dell'operaio, ossia la proprietà capitalista. L'operaio avrà una benefica facoltà di scelta fra il possesso di una terra ed il lavoro sulle cose altrui. Anche il George mette avanti l' ipotesi dell' abbondanza di terreni liberi, e parla di questa alternativa offerta all' operaio; nota che in simili circostanze la rendita ribassa e le mercedi si elevano. Ma contro il George si è osservato che l' alternativa non è una delle migliori per l' operaio, perchè occorre avere un capitale per valersi della terra, e si richiede tempo per percepire i frutti. L' osservazione si può pure rivolgere alla teoria di Loria, che su questo punto non è sostanzialmente diversa dalla dottrina di George.

È manifesto che la proprietà capitalista del Loria ha lo stesso senso che le attribuisce Marx, è quella che sfrutta il lavoro ed assorbe gran parte del prodotto in danno dell' operaio. La differenza fra Loria e Marx è questa: Loria spiega la proprietà capitalista con l' analisi della proprietà fondiaria, Marx con la teoria del valore ridotto a quantità di lavoro, qualificata dal Loria come metafisica e sofistica. Loria crede che la proprietà capitalista non si può distruggere che col sistema della libertà del-

la terra; Marx opina che essa finisca con il collettivismo di tutti gli strumenti della produzione, cioè dei terreni, dei boschi, delle miniere, delle macchine e delle officine. Loria non determina con precisione il concetto della proprietà libera della terra, Marx è propugnatore dichiarato, aperto, senza sottintesi, del collettivismo.

LE TEORIE

SULLA FORMAZIONE NATURALE DELL' ISTINTO

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FILIPPO MASCI

INDICE

I.

L'istinto in rapporto al meccanismo e all'intelligenza: genesi delle teorie.

Eduardo Hartmann chiude il notevole capitolo della sua *Filosofia dell' inconscio*, nel quale tratta dell' istinto, con queste parole dello Schelling : « I fenomeni nei quali si manifesta l'istinto degli animali sono, per ogni mente che rifletta , tra i più degni di considerazione che la natura presenti. Non c' è pietra di paragone più infallibile per riconoscere la vera filosofia ». Io non ho, come l' Hartmann, la pretesa di studiare il fatto dell' istinto per allogarlo nel quadro di un qualunque sistema di filosofia, o per cercare in esso la prova della verità di questo , ma credo che il giudizio dello Schelling sia sostanzialmente esatto, e sia giustificato dal molto e lungo travaglio , che i fatti istintivi hanno dato ai naturalisti e ai psicologi, senza che si possa dire ancora chiuso il dibat-

tito e chiarito completamente l' arduo problema. Il quale è di quelli che richiedono il lavoro e gli studii combinati di più scienze, e di ordine diverso ; per modo che non è facile che chi si accinge a sviscerarlo si trovi di avere la varia competenza che esso suppone. È necessario prima di tutto che i fatti sieno bene accertati , e si sa che il numero ne è quasi infinito , e si stende per tutte le sfere e per tutti i gradi della vita animale. Questo còmpito spetta principalmente all' osservatore naturalista ; e poichè l' istinto ha una funzione biologica , e la natura sua par che oscilli indecisa tra gl' incerti confini della biologia e della psicologia , così tanto il biologista quanto il psicologo debbono prendere in esame la materia raccolta nelle descrizioni degli osservatori. Perciò l'istinto è parso ora un tema di biologia ed ora un tema di psicologia; e mai si è creduto che appartenesse tanto all'una di queste discipline da essere interamente straniero all'altra. Dal Lamark al Darwin e allo Spencer il carattere biologico è parso il predominante , e invece ora la psicologia torna a rivendicare a se stessa il diritto di interpretare i fatti istintivi. Io sono di quelli che non disconoscono la funzione biologica dell' istinto, e riconoscono l' efficacia delle leggi biologiche nella sua genesi, ma credo che esso sia una formazione essenzialmente psicologica. Il mio modo di vedere non si discosta soltanto da quello dei puri biologisti , ma anche da quello che riconosce la cooperazione del fattore psicologico in pari grado col biologico. Io credo che il primo sia il vero principio causale , e che il secondo sia un coefficiente necessario bensì, ma che precisa e fissa, e soprattutto *sceglie* quello

che l'altro produce. Così mi allontano alquanto dalle teorie correnti, e, nel farlo, sento vivamente le difficoltà, che, in una materia così complessa, incontra più di tutti il puro psicologo. Perchè, se è vero che il miglior modo di non svelare i limiti della propria cultura è di non oltrepassarli, è anche vero che il psicologo non può adottare in questa occasione questo savio consiglio. Quello che può promettere, e onestamente mantenere, è di vagliare bene le fonti d'informazione, e di allogare le sue induzioni sopra una base sufficiente di fatti, alla quale non si permetta di mutar nulla nell'interesse della teoria.

A queste difficoltà nascenti dalla complessità del problema, altre più gravi si aggiungono derivanti dalla qualità intrinseca dei fenomeni istintivi. Già, alla prima ispezione, la loro natura par dubbia; sono fatti meccanici o volontarii? o sono in mezzo tra gli uni e gli altri? sono azioni riflesse, e sia pure un poco più complicate delle ordinarie, o sono azioni apprese e regolate dall' esperienza?

Tra le azioni riflesse non riesce di collocarle; perchè queste hanno carattere fisiologico, dipendono da uno speciale apparato nerveo-muscolare, e sono stabilite sia a difesa di un organo determinato, p. es. il chiudersi delle palpebre, sia come mezzo, come espediente tecnico, perchè una determinata funzione organica, p. es. quella della circolazione, si produca. Quindi esse sono comuni a un gran numero di specie, a tutte quelle in cui la funzione organica è approssimativamente la stessa. Invece sono istintive le azioni, nelle quali non un organo, o un determinato e particolare sistema organico, ma tutto l' animale

nella sua unità psicofisica è impegnato; quelle che non rappresentano un adattamento diretto simile all'azione responsiva di un meccanismo, ma un adattamento indiretto, a condizioni di vita, ad azioni del mezzo spesso non attuali, ma future, e talora remotissime; quelle che sono proprie di una specie, ma che possono variare nella stessa specie, se variano le condizioni di vita, o essere comuni a un gruppo ristretto di specie affini, se concorrono le due condizioni, dell'unità genealogica delle specie, e della somiglianza delle circostanze esteriori. All' azione riflessa è stimolo la semplice sensazione, all' istintiva è necessaria la percezione sensitiva, sia quella nativa, connessa con la memoria organica, sia quella acquisita, o d' esperienza, di cui la memoria psicologica, cosciente, è il principio.

Neppure riesce di allogare le azioni istintive tra le volontarie e coscienti per una ragione della massima evidenza, cioè che queste non sono uniformi e comuni a tutta una specie, ma variano da individuo a individuo, e nello stesso individuo da un caso all' altro. E ancora perchè l' intelligenza non si può mai invocare come causa prossima delle azioni istintive, sia perchè non è possibile riconoscere all' animale, individualmente, e nei limiti della sua capacità di adattamemento momentanea e presente, il grado e la perfezione d' intelligenza che sarebbero necessarie, o non si può riconoscerglieli nel tempo in cui l' atto istintivo si compie; sia perchè opportunamente saggiato e messo a prova, si vede che l' intelligenza, nell' atto in cui l' istinto opera, è assente. Anzi il carattere non intellettuale, meccanico, dell' istinto è di

gran lunga il più appariscente, fino a determinare la credenza, e a tradurla nella formula d'una legge, che l'istinto sia in ragione inversa dell'intelligenza.

Gli studii più recenti e accurati hanno mostrato che questa pretesa legge non esiste. Si è visto anzi che l'istinto nasce come nascono la coscienza, la memoria, la percezione sensitiva. Le specie animali più basse, i protozoi, i celenterati, gli echinodermi, o non presentano menomamente tracce d'istinti, o ne offrono, nelle loro specie più alte, dei rudimenti informi e di dubbia natura. Bisogna giungere alle specie superiori degli anellidi, dei crostacei e dei molluschi per trovare un qualche sviluppo della vita dell'istinto; ma è soltanto presso gli aracnidi, e segnatamente presso gl' insetti, che la formazione dell'istinto raggiunge un alto grado di complessità e di perfezione in corrispondenza con lo sviluppo dell'intelligenza. Anzi, e questo è fatto degno della massima considerazione, e che ha, nel mio modo di vedere, un alto significato per la spiegazione della natura dell'istinto, l'intelligenza in queste specie animali, comprese le più alte degl'imenotteri, che ci porgono gli esempii più sorprendenti e più perfetti d'istinti, non è sviluppata che in una sola direzione particolarista, che è quella stessa dei loro istinti, od è limitata strettamente alla produzione di atti e di adattamenti, che non sono altra cosa se non che complementi di quelli. Adunque per tutta l'infinita schiera degl'invertebrati, che abbraccia la grandissima maggioranza delle specie animali, e che ha alla sua sommità la fioritura più alta degl'istinti, la legge del rapporto inverso è falsa, ed è precisamente vera la sua contraria. I verte-

brati presentano è vero una minor ricchezza relativa della vita dell'istinto; ma anche per essi la legge del rapporto inverso è inesatta. Difatti gl' istinti sono più numerosi e complessi a misura che si sale dalle forme inferiori alle superiori. I pesci, gli anfibii, i rettili, che sono inferiori agli uccelli per l'intelligenza, sono anche inferiori ad essi per la complessità e perfezione degl' istinti. I mammiferi inferiori ne hanno meno dei superiori , e bisogna salire fino alle specie più alte, all'elefante, al cane, ai primati antropomorfi, per assistere alla decadenza dell' istinto dinanzi allo sviluppo d' un' intelligenza e d'una volontà cosciente capaci di produrre gli atti e gli adattamenti necessarii caso per caso, e secondo le esigenze d' un' esperienza sempre nuova e variabile. La credenza nella leggo del rapporto inverso si fondava dunque solo sull'osservazione delle specie di animali più perfette, e sul fatto che l'uomo, se se ne toglie il periodo infantile, non ha quasi nessun istinto.

Adunque la correlazione tra lo sviluppo dell'intelligenza e lo sviluppo dell' istinto non si può negare , come non si può negare , che le azioni istintive, e pel modo della loro produzione, e per la rigorosa finalità, somigliano più alle azioni che sono il prodotto dell' intelligenza, che non a quelle che sono effetto di una disposizione meccanica. Difatti l'istinto ha con l'organizzazione fisica, con gli organi corporei, piuttosto il rapporto che hanno con essi le azioni dirette dall'intelligenza, anzichè quello unico e costante che l'azione meccanica ha con lo strumento meccanico. Difatti gl'istinti differiscono malgrado la somiglianza degli organi; così gli aracnidi hanno gli stessi

organi per tessere, ma taluni tessono la tela raggiata, altri irregolare; altri si limitano a tapezzarne i buchi entro i quali vivono, altri la tendono all'aria aperta. Il coniglio si scava delle tane, la lepre, che ha gli stessi organi per scavare, non lo fa. Certi uccelli ammirabilmente dotati pel volo non hanno l'istinto migratore, la quaglia invece, che vola poco e male, ha l'istinto delle migrazioni a grandi distanze. Questa prova è completata dalla sua contraria, cioè che gl'istinti sono simili in animali che differiscono enormemente per gli organi. Così l'istinto predatore, l'istinto costruttivo, l'istinto di accumulare provvigioni, e quello delle migrazioni si ritrovano nei gradi più varii della scala animale, e nessuno di essi ha con gli organi destinati a servirli una relazione più materiata di quella delle azioni volontarie.

Perciò si è pensato a un meccanismo centrale, a una qualche struttura e preformazione dei centri nervosi; e l'ipotesi, finchè durò la fede nell'immutabilità dell'istinto, nel suo processo uniforme e fatale, poteva parere giustificata. Però quando si fece strada la convinzione della *plasticità* dell'istinto, del suo variare nei mezzi, sia lentamente e per una modificazione istintiva dell'istinto, sia rapidamente e transitoriamente per l'azione dell'intelligenza e dell'esperienza dell'animale, il meccanismo cerebrale non parve spiegazione più adatta del meccanismo degli organi esterni.

Ma tutte queste somiglianze dell'azione istintiva con la volontaria, diretta dall'intelligenza e dall'esperienza, non potevano condurre all'identificazione, perchè le differenze apparivano molto maggiori delle somiglianze, tanto mag-

giori da togliere a queste quasi ogni valore, e da indurre a mettere il problema dell'istinto sotto questa forma antitetica, com'è possibile l'intelligenza di quello che non è intelligente? Difatti la plasticità tiene nell'istinto una parte assai più piccola della immutabilità fatale, e se talvolta ci è dato assistere a un' integrazione brusca dell'istinto mediante l'intelligenza, assai più spesso lo vediamo farsi giuoco di questa, farle far falsa strada, disorientarla, spiegarsi sotto forma necessaria e fatale, lottare con l'impossibile, e consumare e frangere la stessa vita dell'animale che è destinato a conservare. Lo vediamo mantenersi per forza d'inerzia, congiunto all'impulso primordiale remotissimo, come il movimento dei pianeti, pur non avendo più nessun fine nelle mutate condizioni di vita della specie. Ciò è tanto più notevole negli animali della più alta organizzazione psicologica, com'è p. es. il cane. Anche ora, dopo l'antichissimo addomesticamento, mediante il quale l'uomo ha creato quasi *ex novo* la sua psicologia, lo vediamo talvolta nascondere l'alimento avanzante, o girare su se stesso nei nostri salotti e sul selciato delle vie prima di coricarsi, quasi volesse, come nel periodo selvaggio, accomodarsi il giaciglio tra gli sterpi della boscaglia e nelle alte erbe.

Nè è possibile ammettere che abbiano origine dall'esperienza e dall'intelligenza quelle azioni istintive, le quali, (come le provvidenze dell'istinto materno nelle specie animali, nelle quali i genitori non conoscono i figliuoli), sono relative a fatti che non cadono nell'esperienza dell'animale. Anzi l'esperienza nel senso ordinario, quella che consiste nell'esercizio della percezione e dell'intelligenza in-

dividuale, pare inutile all'istinto, il quale si compie senza che quella abbia luogo. Ciò accade sempre nell' esercizio delle azioni istintive, che ha luogo subito dopo la nascita, o prima che una qualunque esperienza dell' animale abbia avuto campo di prodursi. L'uccello nato e cresciuto in gabbia, reso alla libertà, si costruisce il nido come porta l'istinto della sua specie, e, se è trattenuto in gabbia, s'insanguina il petto contro i ferri che la chiudono, quando il tempo della migrazione è venuto. Siccome l'azione istintiva non è un' azione di lusso, che possa essere compita o trascurata ad arbitrio, ma è strettamente relativa alla conservazione dell' individuo o della specie, ed è per questo fine non meno necessaria degli organi, così è affidata nel suo compimento a una forza fatale, il cui comando è inesorabile. Pare dunque immediatamente che l'istinto possa essere definito così: un principio d'azione nell' animale, che attua un fine utile alla conservazione dell'individuo o della specie con una serie determinata di mezzi, e che non si può ridurre nè alla ragione e alla volontà, nè a un meccanismo fisico organico quale che sia.

E come conclusione o veduta provvisoria potrebbe stare. Ma il male è che la difficoltà dell'argomento da una parte, e la pigrizia mentale dell' uomo dall' altra, hanno indotto molti a prenderla per definitiva. Tra le due cause note, ma per contrarie ragioni inammissibili, s' è fatto strada quel *tertium quid*, quel terzo ignoto tanto comodo, e perciò tanto caro all' inerzia e all' ozio mentale, al *dolce far niente* dell' intelligenza e della ricerca scientifica. E perciò fu antica opinione e divulgata, difesa prin-

cipalmente dai filosofi scozzesi, e da parecchi naturalisti, e che ha trovato sempre dei sostenitori, questa, che l' istinto sia un principio d'azione distinto da ogni altro, e contemporaneo della specie nella quale appare. Ma non è difficile vedere, che questa teoria eleva a principio una vera *qualità occulta*, di quelle, che, come l' *horror vacui* e la *virtus dormitiva*, non hanno niente di scientifico. Nondimeno ha fatto fortuna, come prova il fatto che è passata dalle dispute e dai libri dei filosofi nell'opinion comune. E l'indeterminatezza sua è causa che anche oggi, nell'uso comune, l'istinto si prenda per spiegare tutti quei fenomeni psichici, dei quali non si sa immediatamente assegnare la causa, o la maniera di manifestazione spontanea e quasi impulsiva fa parere inadeguate le cause conosciute. Così l' uomo, che pur si distingue dagli altri animali per la prevalenza negli atti e fatti suoi della determinazione razionale e volontaria, avrebbe una folla d'istinti, e s'egli è artista, religioso e politico, è che ha l'istinto dell'arte, della religione e della politica.

Ma, lasciando da parte queste locuzioni, che pure possono avere una certa verità metaforica, è evidente che la scienza non si può contentare di una teoria, la quale si riduce alla sostantivazione, all' ipostasi del nome, che denota il gruppo di fenomeni che si debbono spiegare. Essa, esaminata un pò addentro, perde quel contenuto positivo ipotetico, e si riduce a una nozione negativa, *ni homme ni femme*, come dice il proverbio francese degli Alverniati. Cosicchè da principio, nella filosofia moderna, con questa teoria del *tertium quid*, tre teorie in tutto sono state sostenute, l'istinto ragione, l'istinto meccanismo,

l'istinto *ni l'un ni l'autre*; due paradossi e un non senso. E poichè il paradosso tiene scientificamente più del non senso, poichè è, come dice V. Hugo, *quella parte della luna che non si vede,* dove c'è insomma del vero e del falso, così è accaduto che i paradossi sieno stati il punto onde son mosse le teorie scientifiche , e che il motivo mentale, che ha dato origine alla terza teoria, abbia determinato l'indirizzo di quelle. Il quale perciò è consistito nel muovere dalla ragione per arrivare al meccanismo, nel cercare se e come l'istinto si potesse spiegare come un fenomeno d'intelligenza meccanizzato.

Montaigne aveva recisamente affermato che l'istinto è schietta ragione , Cartesio aveva sostenuto invece che è schietto meccanismo. Confondere l'istinto con l'intelligenza può essere del sentimentalismo poetico, ma non è scienza. Lo stesso Virgilio, riportando questa teoria nella sua forma divina, la dà come l'eco d'una favola popolare ,

> Esse apibus partem divinae mentis et haustus
> Aethereos dixere;

e, come abbiamo provato, le più importanti tra le caratteristiche differenziali dell'istinto non sono compatibili con l'intelligenza.

La teoria di Montaigne deriva, in lui, dalla tendenza scettica , di abbassare la ragione umana ; la cartesiana , meccanica, deriva dalla tendenza contraria , e inoltre da presupposti metafisici e teologici, per cui non pare oggi che valga la pena di discuterla. Nessuno crede più alla teoria degli animali automi , anzi la forma cruda datale

dal Malebranche, *cela ne sent pas*, ci disgusta. È notevole, che nella stessa scuola cartesiana quella opinione non trovi il conforto d' una prova almeno apparente. Le bestie sarebbero automi, perchè la natura e Dio avrebbero potuto creare degli automi così perfetti. Ma li hanno creati? Se la teoria che identifica l' istinto con l' intelligenza non si concilia con le caratteristiche essenziali dell' istinto, lo stesso si può dire, e forse con più ragione, per la teoria dell'istinto automatico.

Pure quale via rimane? se l' intelligenza e l'automatismo da una parte, sono cause inadeguate, se la causa *sui generis*, dall'altra, non ha valore scientifico, pare che non rimanga che dichiarare l' istinto un mistero. Ma è appunto a spiegare questo mistero che si sono rivolti gli sforzi dei psicologi e dei naturalisti negli ultimi due secoli; e, a cominciare da Condillac, il problema è stato tentato per molte vie, e poi sempre meglio approfondito. Il Condillac riportò l' istinto all' abitudine individuale, resa uniforme nella specie dall' uniformità dei bisogni, ed addusse così il primo elemento strettamente scientifico per la spiegazione del fatto. Il Lamark lo ridusse all' abitudine aiutata dall'eredità. Il Darwin alla variabilità e alla scelta naturale aiutate dall' eredità. Lo Spencer all' adattamento o equilibrazione diretta, e alla preformazione organica generalizzate dall' eredità. Questa direzione muove dall'intelligenza con Condillac, ma poi se ne stacca a poco a poco, e finisce per connettersi con la variabilità casuale e con la scelta naturale nel Darwin, e con l' adattamento neuro-muscolare nello Spencer, cioè finisce per mettere da parte l'intelligenza, e tornare al meccanismo. Ma

non si è tardato a vedere, che essa non esprime e non spiega che un solo aspetto del fatto, e che in questa sua unilateralità ed esclusività è insufficiente. L'Hartmann ha fatto sentire l'importanza e la necessità del fattore intellettuale; il Lewes ha difesa la teoria dell'origine mediata di tutti gl'istinti dall'intelligenza. E ultimamente il Romanes ha proposta una teoria comprensiva, conciliando i principii darwiniani della variabilità casuale, dell' adattamento, e della scelta naturale, col principio che ha denominato, della *lapsed intelligence, de l' intelligence defaillante,* e che noi tradurremmo non esattamente con le frasi, decadenza o meccanizzazione *dell' intelligenza.*

È importante seguire la genesi di queste teorie, perchè ciascuna si presenta come complemento di quella che la precede, sicchè sembrano quasi parti della stessa dottrina. Ma se si guarda a tutto lo sviluppo, si vede, che segue una via determinatissima. Muove dall' intelligenza per riuscire all' automatismo, e ritorna poi da questo a quella. Da ultimo il Romanes tenta di integrarli l' uno con l'altro; ma la sua dottrina è una forma di ecletticismo, non una sintesi.

II.

Le teorie scientifiche sull' istinto dal Condillac al Romanes.

Condillac considera le azioni istintive come prodotte dall' esperienza individuale dell' animale, e le riporta all'abitudine. La teoria del Condillac ha il merito di avere

indicata una tra le molte cause che concorrono alla formazione dell'istinto; ha anche il merito di aver condotto, per la stessa sua insufficienza, ad una maggiore limitazione del campo dell'istinto, escludendo da questo appunto le azioni, che si spiegano sufficientemente con l'abitudine individuale. Così l'uomo, che quasi non ha istinti, o almeno non ne ha di veri e proprii nell'epoca del maggiore sviluppo della sua intelligenza, è per eccellenza un animale d'abitudine. La teoria del Condillac muove dal fattore intellettuale dell'istinto, e insieme segna la prima deviazione, mediante la quale la dottrina intellettualista comincia ad accostarsi alla sua contraria. Essa dunque non manca di valore, se la riportiamo all'epoca nella quale venne formulata; ma se ci facciamo ad esaminarla per se stessa, vediamo che essa è, per dir così, materialmente falsa. Perchè non solo non si fonda, come dovrebbe, sulla prova, che tutti gl'istinti si possono spiegare con l'esperienza individuale, ma con essa non si riesce a spiegare la genesi di nessun istinto. Difatti come spiegare con essa l'uniformità dell'istinto in tutta la specie, e nelle generazioni successive di essa? Il Condillac rifiuta a ragione l'imitazione, perchè osserva giustamente che questa non è causa d'uniformità. Inoltre ci sono azioni istintive, le quali si compiono indipendentemente da ogni imitazione possibile, perchè taluni animali non conoscono neppure i loro genitori, e sono tutti quelli nei quali la vita si compie con la generazione. Quindi egli spiega l'uniformità dell'istinto con l'uniformità del bisogno che è diretto a soddisfare, e non bada che la soddisfazione intelligente d'un bisogno anche uniforme non è mai unifor-

me, e molto meno è uniforme con quella precisa determinazione e costanza dei menomi particolari, spesso complicatissimi, che vediamo nell' istinto. La riflessione e la scelta individuale sono variamente efficaci, e non si vede come esse possano essere causa di uniformità, quando non può esserlo l' imitazione.

Per Lamark l' istinto non è innato ma acquisito. Egli ripiglia la teoria di Condillac, e mostra come, sebbene l' istinto sia effetto dell' abitudine, non si spieghi con la sola esperienza ed abitudine individuale. Esso è non un'abitudine, ma un accumulo graduale di abitudini, e si produce non a traverso l' esperienza individuale, ma a traverso quella della specie. Ciò che è acquisito dai parenti è trasmesso ai figliuoli, e da questi passa, accresciuto e perfezionato dalle loro proprie acquisizioni, alle nuove generazioni. L' eredità compie l' abitudine, permette di considerare l'istinto come una formazione progressiva, e che può anche variare, e lo distacca, anche più che non faccia l'abitudine, dall'intelligenza. Il distacco però non è assoluto, la causa primitiva dell' atto istintivo è sempre l'esperienza, e se l'eredità lo pone in dipendenza dall'organismo non lo separa dall' intelligenza.

Chi paragona la teoria del Lamark con quella del Condillac vede subito il gran progresso che l'una rappresenta sull' altra. L'eredità spiega l' uniformità dell' istinto, e permette di seguirne la genesi a traverso l' esperienza della specie, permette di considerarlo come formato a poco a poco, e quasi a pezzo a pezzo, e di guardare la storia sua come una a traverso le successive generazioni. Concepito l' istinto come un' abitudine ereditaria,

restano escluse dal dominio dell' istinto tutte le abitudini individuali, che malamente Condillac confondeva con gl'istinti. Ma, con tutto questo, la dottrina del Lamark si mostra anch'essa insufficiente. Perchè l'eredità per sè sola non è spiegazione piena dell' uniformità. Difatti essa in generale, e quella delle abitudini in particolare, non è assolutamente costante; talvolta non si verifica, e perciò bisognerebbe aspettarsi di trovare almeno qualche volta un'ape operaia senza l'istinto costruttivo. Ma questo non accade mai, come non accade nessun fenomeno di salto, di eredità interrotta o a distanza. Inoltre siccome questa teoria riporta sempre l'origine dell'istinto ad una causa intellettuale, simile a quella che determina le azioni volontarie nell'uomo, è disadatta a spiegare tutti quegl'istinti pei quali essa non è ammissibile, o perchè si ritrovano in specie animali il cui grado d' intelligenza non si presta a spiegarli, o perchè sono strettamente connessi con delle particolarità biologiche, che non hanno che vedere con una causa psicologica di qualunque natura essa sia. Tale è il caso degl' istinti degl' imenotteri, che sono in rapporto con l' esistenza di individui speciali, neutri, la quale è evidentemente un fatto di ordine non psichico ma biologico. E finalmente, se l'eredità dell'abitudine è quella che genera propriamente l'istinto, come si spiega il fatto, che le api neutre, che hanno l' istinto costruttivo, non generano, e che quelle che generano non hanno l' istinto costruttivo? come si trasmetterebbe una proprietà che non si ha?

Convinto di queste difficoltà insuperabili con la teoria del Lamark, il Darwin, nell' *Origine delle specie*, accet-

tandola e facendosene fondamento in quello che ha di vero, comincia dal riconoscere la stretta relazione che passa tra l' abitudine ereditaria e l' istinto, anzi afferma, che un'abitudine ereditaria è un istinto, ma contesta che sia vera la reciproca, cioè che ogni istinto sia un' abitudine ereditaria e non altro, e che l'istinto sia definito completamente da essa. A parte l'errore, non commesso del resto dal Lamark, di considerare l' istinto come acquisito mediante un' abitudine stabilita nel corso d' una sola generazione, è certo che mal si potrebbe conciliare il principio dell'eredità con le trasformazioni, e fino con la cessazione degl'istinti. L'eredità permette delle aggiunte non delle mutazioni, e, posta essa come sola causa, non si vede come un istinto potrebbe cessare di esistere senza che cessasse di esistere la specie alla quale appartiene. Inoltre l'abitudine, e per essa l'esperienza e l'intelligenza, a cui la teoria lamarkiana riporta l'origine dell'istinto, è una causa in realtà subordinata ed accessoria. L' istinto pare piuttosto deputato a sostituire il difetto e l' impotenza dell'intelligenza, pare un surrogato dell'intelligenza, dove questa non è nata ancora; e si può provare, secondo Darwin, che i più importanti e complessi degl' istinti non derivano dall' esperienza e dall' abitudine. Il Darwin segue rilevando, come gl' istinti abbiano per la conservazione dell' individuo e della specie una importanza non minore degli organi, e che come questi si modificano se cangiano le condizioni del mezzo, così bisognerebbe ammettere che si modifichino gl' istinti. Se questi fossero considerati come onninamente immodificabili, come si era inclinati a credere, e si credeva generalmente pri-

ma di Darwin , la sola spiegazione ammissibile sarebbe l'abitudine ereditaria. Ma poichè questa è insufficiente, e la plasticità dell'istinto è largamente provata dal Darwin, (e dopo di lui) , così nasce spontaneo il pensiero di riportare la formazione e la trasformazione degl'istinti alla stessa causa alla quale, nella dottrina darwiniana , è riportata quella degli organi, cioè ai principii della variabilità, e, segnatamente, della scelta naturale. È così che gl' istinti più complessi e più meravigliosi hanno avuto origine; e così si trasformano. Perchè l'eredità non è una causa così fissa che altre cause non possano vincerne l'efficacia; tra queste principale è quella dell'uso e del non uso, la quale, come modifica gli organi, così modifica anche gl' istinti.

Nel libro sulla *Discendenza dell'uomo* è riprodotta la stessa teoria, e nei manoscritti postumi, di cui il Romanes allega degli estratti, e pubblica in appendice tutto il *Saggio sull'istinto*, è confermato il giudizio, che l' abitudine ereditaria è una causa affatto subordinata, che può mancare, e che ci sono istinti, i quali si possono spiegare interamente con le cause più generali ed essenziali , che sono la variabilità e la scelta naturale. La formazione dell'istinto è dunque più un problema di biologia che di psicologia, e nella mente di Darwin il capitolo sull'istinto è una delle più splendide conferme della teoria biologica della scelta naturale.

La teoria darwiniana sull'istinto, come parte della sua dottrina biologica , ha gli stessi pregi e gli stessi difetti di questa. Anzi è giusto confessare, che molte delle critiche che infirmano la dottrina darwiniana dell' *origi-*

ne delle specie non sono applicabili alla formazione degl'istinti, che è contenuta d'ordinario nei limiti di una determinata specie. Certo si può dire, che anche per l'istinto il principio della variabilità casuale, e del lento accumularsi delle variazioni è insufficiente, perchè l' istinto non è utile , e quindi non può essere fissato dalla scelta naturale, se non è in qualche modo completo. Ma la grande efficacia della scelta naturale non potrebbe essere revocata in dubbio , e certo essa compie assai bene tutto quello che la sola eredità è disadatta a compiere. Essa spiega l' uniformità assoluta dell' istinto, spiega l' abilità degli animali neutri. Ma ridotta la causa psichica ad uua funzione subordinata , la creazione della materia, su cui la scelta naturale è chiamata ad operare, è affidata alla variabilità casuale , con la limitata partecipazione dell' adattamento organico , e con quella, anche più limitata e affatto secondaria, dell' esperienza e dell' intelligenza dell'animale. Ma mentre la variabilità casuale è, per la formazione dell' istinto, un principio assai più difettivo di quello che sia oggi generalmente ritenuto per la creazione organica; l'adattamento fisiologico è una vera μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, se è vero che l' atto istintivo, sebbene si compia meccanicamente, è però di quelli che nessun meccanismo avrebbe potuto produrre. Comunque sia , quello che importa notare ora , è il distacco, non ancora completo , ma effettuato in quello che è più essenziale, dell'istinto dalla causa psicologica, cioè dall'esperienza e dall' intelligenza dell'animale. La ricerca scientifica, che col Condillac era partita da questa, riesce al principio opposto, al principio cartesiano meccanico.

Lo Spencer, che corregge in biologia il principio darwiniano della variabilità accidentale con quello dell'adattamento, lo corregge anche nella teoria sull'istinto. Inoltre egli, e il suo commentatore Fiske, insistono molto sulla tesi, che la scelta naturale ha un' importanza secondaria e accessoria nella formazione dell' istinto. Essa rappresenta un processo troppo lento per essere assunto a principio primario, e va sostituito dall'adattamento organico, che egli chiama anche *equilibrazione diretta*. E poichè l'eredità è un fatto fisiologico, e l'istinto ha una precisione meccanica, che è incompatibile con qualsiasi origine psichica, anche se la funzione del fattore psicologico si giudica così subordinata ed accessoria come fa Darwin, così bisogna ritenere che l' adattamento consista essenzialmente in un fatto organico, in una maniera di preformazione degli atti nelle strutture, la quale, una volta fatta, non suppone poi altra cosa che lo stimolo, perchè compia la sua opera fatale. La teoria propria dello Spencer è, che gli atti istintivi sieno degli atti riflessi composti, e che perciò derivino dai riflessi semplici; sono, secondo lui, degli atti riflessi complicati, prodotti come s' è detto, ma coerentissimi, come è natura degli atti automatici. Quando, per la crescente complicazione, o per la imperfetta organizzazione fisiologica, la coerenza comincia a mancare, e un intervallo apprezzabile s' interpone tra lo stimolo e l' azione, che è occupato da un lavoro cerebrale, l'atto istintivo diventa intellettuale. Adunque l'intervento dell' intelligenza nella formazione dell' istinto, comunque si concepisca, anche sotto l' aspetto dell' intelligenza che si meccanizza, e si trasmette per eredità, deve essere e-

scluso, perchè l'intelligenza è posteriore nell' evoluzione, nasce dall' istinto. Mai dunque un atto istintivo è stato intellettuale. Sebbene le forme più complesse dell' istinto possano essere accompagnate da una debole coscienza, questo stato non è iniziale, ma finale. Quando si produce, l' istinto declina e s' avvia a scomparire.

Come si vede, la teoria dello Spencer segna il ritorno completo alla forma meccanica della spiegazione dell' istinto, in quel modo nel quale questa è compatibile col progresso scientifico. La funzione dell' intelligenza, alla quale Darwin avea lasciato un certo valore secondario e subordinato, è esclusa perentoriamente; e però essa rappresenta l' estremo di quella direzione, che era mossa dall' intellingenza meccanizzata, e che riesce alla negazione del suo punto di partenza. Ma appunto questo carattere unilaterale ed esclusivo forma la sua debolezza. Per sostenerla nel confronto coi fatti, il suo autore è costretto di ricorrere ad un artifizio, a prendere i suoi esempii dagl' istinti inferiori più semplici, o meglio dai riflessi complessi, non dai veri e proprii istinti. Se non che egli non dice, e non può dire, dove propriamente cessa l' atto riflesso e comincia l' istinto; il criterio quantitativo, del più e meno di complessità, si presta a fissare la linea di separazione ora più innanzi ora più indietro, senza che si possa decidere una buona volta, che debba essere posta piuttosto più in là che più in qua. E meno male se, il processo di crescente complicazione essendo uniforme, si potesse almeno dire che certi atti riflessi molto complicati sono sicuramente degl'istinti. Lo starnuto ad es., e le contrazioni

e i movimenti prodotti dal solletico, e quelli anche più complicati del parto, sono certamente dei meri atti riflessi, nè alcuno li dirà istintivi; e nondimeno sono molto più complessi di molti di quelli che lo Spencer adduce come casi d'istinto. D'altra parte, con questa teoria, che pure vuol essere evolutiva, diventa impossibile di intendere l' evoluzione dell' istinto. Difatti questa dovrebbe consistere in una continua crescente complicazione degli atti riflessi, per modo che nelle infime specie animali dovremmo trovare soltanto le forme più semplici. Intanto in talune specie di meduse, studiate dal Ready, noi troviamo uno dei fenomeni più complicati di azioni riflesse, sebbene la specie sia delle più basse nella scala organica. Quelle meduse portano le loro larve fissate al bordo dell' ombrello, e inclinano successivamente verso di esse il manico pendente, dov'è la bocca e lo stomaco coi succhi nutritivi, in guisa che possano affondarvi le loro lunghe trombe. Stando alla dottrina spenceriana, dovremmo considerare questo fatto come un istinto, e dei più complessi, senza poterci spiegare come siasi prodotto tanto prematuramente. Mentre invece pel suo carattere di puro automatismo, di monotona uniformità, è una vera e propria funzione fisiologica. A chi voglia distinguere bene da questa l' azione istintiva propriamente detta, appar dunque chiaro, che il grado di complessità non giova, e che è necessario addurre il fattore psichico come discriminativo, sia poi questo la causa prima dell' atto, sia che abbia soltanto funzione di causa cooperatrice. Dunque la distinzione tra l'atto riflesso e l' istinto non può essere

stabilita se non che dalla qualità del fattore psichico; e se per l'atto riflesso, (psichico), basta la sensazione come principio, per l' istinto è necessaria la percezione.

E come non ammettendo l' elemento di coscienza come differenziale, lo Spencer non distingue esattamente l' istinto, così ricacciando in seconda linea l' azione della scelta naturale, non riesce a spiegare sufficientemente quelle forme d' istinto, in cui il fattore intelligente deve essere considerato come massimamente rudimentale, per la sproporzione tra l' intelligenza che si può attribuire all'animale, e quella che sarebbe richiesta dalla qualità dell' istinto.

Questi istinti non possono nascere per mezzo dell' *equilibrazione diretta*, e senza l'azione della scelta naturale, perchè non sono casi di equilibrazione diretta, ma di equilibrazione indiretta, cioè mediata dalla scelta naturale. Gl' istinti del covare, del tessere, del costruire consistono in azioni, il cui adattamento al mezzo non è immediato, cioè non si può spiegare mediante l' azione diretta del mezzo sull' organismo, e mediante la reazione egualmente diretta dell' organismo al mezzo. Questo modo di azione e reazione spiega la formazione degli organi, spiega le azioni riflesse, non già gl' istinti. L' equilibrazione diretta tra la temperatura dell' ambiente e l'uovo degli ovipari, dovrebbe portare o all' adattamento di questo a quella, o a una maniera di termogenesi nell' uovo indipendente dall' ambiente, com' è p. es. quella degli animali a sangue caldo. Ma la sostituzione artificiale del calore materno a quello che manca, non è un caso di equilibrazione diretta, e non s' intende se non o con un adattamento

primitivamente e totalmente intelligente, o non potendosi ammettere questo , con un adattamento , nel quale l' intelligenza ha un' azione indiretta , prosegue immediatamente altri fini, p. es. la difesa dell' uovo, e che è poi precisato nella finalità sua dall' azione della scelta naturale.

Finalmente, affidandosi alla preformazione organica per spiegare l' uniformità e la minuta precisione dell' istinto, lo Spencer non bada, che la natura della causa assunta eccede la natura dell' effetto, e che per intendere il lato meccanico dell' istinto rende inintelligibile quello che non è tale. Difatti l' istinto è spesso così vario nella sua complicazione, e mostra in questa varietà una direzione così particolarmente determinata e definita, che sfida ogni potenza di meccanica predeterminazione. Si può intendere p. es. una predeterminazione organica alla migrazione , ma che la preformazione organica inchiuda anche la direzione, la via determinata della migrazione, è semplicemente maraviglioso. Inoltre, se l' istinto fosse iscritto nell' organismo come un determinato meccanismo in una macchina, come si spiega la potenza adattativa relativamente rapida, e perfino immediata dell' istinto? La preformazione organica porterebbe l' uccello a covare, ma non a covare o non covare secondo il clima. Porterebbe l' istinto costruttivo ad esplicarsi secondo il suo modello immutabile, non già ad adattare il modello stesso , e a modificarlo secondo che è richiesto dalle cause più particolari e più variabili.

Ma se la teoria spenceriana non è accettabile, potrebbe indicare una terza maniera di formazione dell' istinto,

oltre la scelta naturale e la *lapsed intelligence?* Il Romanes lo ammette, e a me pare invece che si possa escludere completamente e perentoriamente. Certo l'atto riflesso complesso, se si accompagna alla coscienza, e si compie, modifica ed adatta in dipendenza del fattore intelligente, che poi si ritrae, meccanizzandosi parzialmente l'azione, può diventare un vero e proprio istinto. Ma in realtà questo modo di formazione non si distingue veramente da uno dei due, e si riporta propriamente al secondo. La teoria spenceriana non potrebbe indicare un terzo modo di genesi dell'istinto, se non che quando l'atto riflesso complesso, più la coscienza, si potessero identificare con l'istinto. Allora il modo d'origine sarebbe nuovo, e sarebbe l'inverso della *lapsed intelligence*, accadrebbe per l'elevarsi dell'atto riflesso alla coscienza, non pel convertirsi dell'intelligenza in meccanismo. Ma, prima di tutto, questo modo, se è possibile teoricamente, non è verificabile, perchè non potrebbe aver luogo se non che negli animali inferiori, nei quali è già dubbia l'esistenza della coscienza. Inoltre l'azione riflessa complessa, più la coscienza non è eguale all'istinto; p. es. non è un istinto il movimento riflesso del solletico accompagnato da coscienza. Bisognerebbe che l'azione riflessa composta non fosse il mero prodotto dell'equilibrazione diretta per corrispondere al concetto dell'istinto. Bisognerebbe che sotto l'azione della scelta naturale, l'adattamento si mutasse di diretto in indiretto, cioè in un'azione dell'animale che non fosse la reazione immediata, e quasi di rimbalzo, all'azione del mezzo. P. es. le meduse sogliono ammassarsi lungo un fascio di luce che traversi un recipiente oscuro. Ora se

questo fatto fosse dovuto soltanto alle sensazioni dermatoptiche, sarebbe della specie degli atti riflessi e non altro. Ma se esso, anche originato così, si esercitasse e fissasse in correlazione col fatto di seguire e cogliere più facilmente la preda, qualora questa si ammassasse per la stessa ragione nella stessa area illuminata, questa coordinazione, non più diretta ma indiretta, non potrebbe spiegarsi con l'equilibrazione, ma richiederebbe l'azione della scelta naturale, posto che non si potesse parlare di adattamento intelligente. Dunque la conchiusione della discussione è negativa. Nel primo caso l'istinto si riporta all'intelligenza meccanizzata, nel secondo alla scelta naturale.

Questa così patente insufficienza della teoria spenceriana meccanica dell'istinto ha dato occasione ad una ripresa della teoria intellettuale, e il primo a rimetterla su, sotto una certa forma però tutta particolare, è stato lo Hartmann. Secondo lui, una spiegazione materiale e meccanica dell'istinto non può prendere che una di queste due vie; o riportarlo a una proprietà degli organi, o a un meccanismo cerebrale. Ma contro la prima ipotesi sta il fatto, che gl'istinti sono differentissimi malgrado la somiglianza degli organi. P. es. tutti gli uccelli hanno i medesimi organi per costruire i nidi, eppure questi variano da specie a specie senza nessuna relazione o proporzione con la variazione degli organi, che è anzi, rispetto all'arte dei nidi, nulla. Invece in animali forniti di organi diversi si trovano istinti simili. P. es. la vita arborea è propria di diverse specie di uccelli, sia che abbiano piedi conformati ad arrampicarsi, sia che non li

abbiano; e similmente tanto delle scimmie che hanno coda prensile, quanto di quelle che non l' hanno. Gli organi sono tutt' al più la condizione ed il mezzo dell' esercizio dell' istinto, non la causa. Ci vuole il sentimento di piacere nell'esercizio per dare il primo impulso; ma questo, se può spiegare la tendenza all' azione, ed anche il prorompere di questa, non ne spiega la natura determinata. P. es. potrebbe spiegare l' emissione della materia tessile nel ragno a fine di scaricare le glandole enflate, non la tessitura della tela in questo o quel modo. Se poi l'istinto si facesse dipendere da un meccanismo cerebrale, (preformazione nei centri), dovrebbe anche agire sempre allo stesso modo, e indipendentemente dalle circostanze esteriori, alle quali invece si adatta in modi varii non mantenendosi costante se non che nel fine. Huber, avendo impedito alle api di costruire le loro serie di cellette dall' alto al basso, come fanno sempre, vide che si adattavano a costruirle in senso inverso, o anche orizzontalmente. Lì dove le cellette si attaccano alla parete superiore dell' arnia, invece di essere degli esagoni, sono dei pentagoni, col lato che è base più lungo, e attaccato solidamente alla parete. Lo stesso Huber osservò, che per impedire l' entrata nell' arnia alla *sfinge testa di morto*, che è un insetto più grosso dell' ape, e avidissimo di miele, questa restringe l' apertura d' ingresso fino a non poterci passare che essa sola. Insomma l' azione istintiva è sempre diretta dall' esatta percezione delle condizioni esterne e delle loro modificazioni, non, come l' atto riflesso, dalla pura sensazione. O forse bisogna ammettere per ogni varietà un meccanismo? ma allora la complicazione del mec-

canismo sarebbe infinita. Inoltre si ripeta qui quello che s' è già notato contro la preformazione organica dello Spencer, e si vedrà che la teoria è insostenibile.

Questa critica della teoria meccanica è condotta con finezza d'analisi, e con largo corredo d'esempii, in uno dei più bei capitoli della *Filosofia dell' inconscio*, e segna una vera e propria reazione contro l'esclusivismo sempre più accentuato e prevalente della maniera d'interpretazione, che ritorna quasi al concetto cartesiano. Ma poichè non era guari possibile, dopo tanti studii, e dopo tanto materiale raccolto ed esplorato, di gettarsi al polo opposto, cioè alla teoria dell'esperienza e dell'intelligenza, così noi troviamo nell'Hartmann anche la critica di questa. Contro di essa nota, che le azioni istintive si mantengono quasi egualmente perfette in tutta la scala animale, mentre invece l'intelligenza è tanto più bassa quanto più si discende per essa. Che le azioni guidate dalla riflessione si apprendono o con l'esperienza propria o con l'insegnamento altrui, e si perfezionano con l'esercizio, mentre le istintive si compiono sempre con egual perfezione anche a principio della vita, e senza esperienza o insegnamento precedente. Aggiungi l'enorme sproporzione che corre tra l'altezza dell'intelligenza che si appalesa nelle azioni istintive e il grado d'intelligenza proprio dell'animale. Così l'*arcella vulgaris*, la quale non è altro che un po' di protoplasma, per sollevarsi nella goccia d'acqua che è il suo mondo, emette delle bollicine d'aria nell'interno della massa ond'è formata, e le riassorbe per abbassarsi. Ancora, contro l'origine riflessa dell'istinto, si può dimostrare, che è impossibile che sieno noti alla

coscienza dell'animale tutti i dati che sono indispensabili pel risultato che l'istinto si propone; o perchè quei dati e fatti sono futuri, e nell'esperienza manca ogni fondamento per prevederli, o perchè, essendo presenti, manca l'esperienza dei casi precedenti, che solo potrebbe insegnare a interpretarli.

Quindi l'Hartmann conchiude, che l'istinto è effetto della *chiaroveggenza dell' Inconscio* nell'animale, di un principio, (che è poi il principio generale di tutte le cose), che inconsciamente vede e vuole il fine e i mezzi per ottenerlo. Egli definisce l'istinto prima così: « è un operare conformemente a un fine senza averne coscienza ». E poi: « è il volere coscientemente il mezzo che conduce a un fine voluto inconsciamente ».

Non è nostro cómpito di occuparci della teoria metafisica dell' Hartmann, neanche come teoria dell' istinto, perchè, anche presa limitatamente ad esso, è una teoria non scientifica. Piuttosto conviene di esaminare il valore della sua critica. In questa, l' errore consiste prima di tutto nel prendere a parte i principii d' azione assegnati all' istinto dalle diverse teorie, come se si trattasse di combattere non le dottrine elaborate da Condillac a Spencer, ma quelle di Cartesio e di Montaigne. *Divide et impera*; il nemico è battuto alla spicciolata molto facilmente. Ma dal mostrare che il meccanismo fisico-organico soltanto, e l'intelligenza dell'animale soltanto sono insufficienti cause d'istinto, non deriva che la loro combinazione, concepita con la larghezza che è necessaria, col soccorso di tutti i principii d'azione concomitanti, che la ricerca ha fermati l'un dopo l'altro, sostituzione dell' auto-

matismo all'esperienza, eredità, scelta naturale, variabilità, adattamento, sia del pari insufficiente. E non vede che il suo principio, la chiaroveggenza dell'inconscio, non è altra cosa che l'espressione metafisica di quella sintesi di azioni causali, che la scienza lavora a stabilire sul terren sodo dei fatti e della loro interpretazione scientifica. La chiaroveggenza dell'istinto è il problema, non la soluzione; e, a dir poco, la dottrina dell'Hartmann inchiude una colossale petizione di principio. Certo contro una teoria, come quella dello Spencer, che esclude affatto l'intelligenza dalla genesi dell'istinto, la sua critica sta; ma è già meno concludente contro la teoria darwiniana, che non rigetta in tutto il fattore intelligente, sebbene gli attribuisca una funzione secondaria e subordinata.

L'altro errore dell'Hartmann consiste nell'estendere senza criterio e misura, nella sua critica, la sfera delle azioni istintive. Questo errore, che è anche più grave nello Spencer, fino a fare delle sue dimostrazioni dei casi ed esempii dell'error logico della *ignoratio elenchi*, della quistione sbagliata, consiste nell'ammassare sotto la rubrica dell'istinto azioni così eterogenee come una funzione fisiologica, e un atto in tutto volontario e cosciente. Non è esatto dire che l'animale cammina per istinto appena nato, perchè il fatto dipende dalla sua organizzazione, e la produzione delle bolle d'aria nel corpo dell'*arcella vulgaris* è un fenomeno fisiologico come quello d'una qualunque secrezione. Se non si tengono ben presenti queste condizioni, 1° che senza un elemento di coscienza attuale, senza una percezione, almeno in quella forma, nella quale è connessa non con la memoria psi-

cologica ma con la memoria organica, non c'è istinto. 2° Che l'istinto è sempre un adattamento indiretto, il quale, o risalga all'intelligenza, o risalga all'adattamento organico e alla scelta naturale, come ad origine prima, è, almeno nelle sue forme più complesse, il prodotto della combinazione e integrazione delle loro azioni, un'azione che non è mai nè in tutto volontaria nè in tutto meccanica; se, dico, non si tengono d' occhio queste condizioni, non c' è più modo di definire quello che si pretende di spiegare. Perciò mentre, a un estremo, l'Hartmann non esita ad accogliere le azioni puramente organiche tra le istintive, all' altro estremo ci mette anche quelle che sono in tutto e per tutto prodotte dalla riflessione, o che hanno la loro causa nel sentimento. Difatti, mette tra gl' istinti, anche nella specie umana, il timore della morte, il pudore, la nausea, e poi la simpatia e le sue forme, la congratulazione e la compassione, l' amor materno e l' educazione parentale, l'amor sessuale, e fino il desiderio della nettezza, e non si ferma neppure sulla soglia della moralità. Così mentre moltissimi, e tra questi il Wallace, che è il suo autore preferito, negano che l' uomo abbia istinti, o almeno che li abbia nel periodo adulto, e nel pieno e normale sviluppo della sua intelligenza, l' Hartmann gliene trova una folla, per allargare sempre più la dimostrazione dell'efficienza diretta d'un principio metafisico universale, com'è il suo inconscio chiaroveggente. Ma l'estensione non è perciò meno artificiosa, e non depone meno contro una dottrina, che si crea il fondamento delle sue dimostrazioni.

Le teorie sull' origine dell' istinto ritornano nella via

maestra dell' investigazione scientifica col Lewes, il quale rappresenta, nella loro storia, l'antitesi di Spencer. Questi considera l'istinto, come abbiamo visto, come un atto riflesso composto, e come precursore dell' intelligenza; quello invece lo concepisce come un sostituto dell' intelligenza scomparsa. L'uno pensa, che nessun istinto, in nessuna epoca mai, è stato intelligente; l'altro crede che ogni istinto è stato da principio intelligente. È, come si vede, l'esagerazione opposta, la quale, se ottiene un qualche successo nella spiegazione degl'istinti, che il Romanes chiama secondarii, non spiega punto i primarii, non spiega la composizione delle due specie d'istinti, da cui derivano i più complessi e meravigliosi fra tutti; e mostrando quasi d'ignorare la funzione della scelta naturale nella formazione degl'istinti, si priva di uno dei mezzi più potenti di spiegazione. Certo è vero, che lo sviluppo dell' istinto è proporzionale allo sviluppo dell'intelligenza; ma vi è proporzionale entro limiti che sarebbe assurdo di disconoscere. Dove l'intelligenza può fare da sè, e basta a se stessa, non solo l'istinto non nasce, ma decade e si estingue. E dove non può nulla, regna sovrana l'azione delle leggi fisiche. L'istinto si accompagna all' intelligenza nascente, instabile, incapace di regolare da sè un' azione complicata, e di produrre tutta completa un' azione a coordinazione complessa e remota. A quell'intelligenza che può fare piccoli passi, uno alla volta, e a cui il passo fatto deve essere conservato ed assicurato da un potere, da un principio d' azione che non è essa, perchè ne faccia un altro; e che è in continua e necessaria cooperazione col meccanismo e con la scelta naturale. E questa intelligenza non

resta neppure la stessa dal principio alla fine della fase dell'istinto; ma progredisce, e prende una parte che varia nella produzione di esso. Da principio è affatto subordinata all'azione della scelta naturale, che opera sulla materia fornita dall'adattamento psico-fisiologico, nel quale essa è cooperatrice non autonoma, e in grado minore dalla variabilità. Essa corregge, integra, segna qualche tratto d' unione tra due azioni non bene coerenti. Poi man mano la sua funzione cresce; ma a misura che diventa capace di produrre da sè sola tutta l' azione, si sostituisce all' istinto e lo elimina. L' istinto insomma accompagna la fase di relativa impotenza dell' intelligenza, ed è strettamente correlativo con questa. Nell' istinto, si può dire, nulla c'è d' immediatamente e direttamente intellettuale; ma non c'è istinto senza un qualche elemento di intelligenza meccanizzato.

III.

La teoria del Romanes.

Il merito di avere avviate le teorie sull' origine naturale dell'istinto per questa via così promettente, dopo le opposte esagerazioni sistematiche dello Spencer e dell' Hartmann, spetta ad uno dei più insigni discepoli di Darwin, il Romanes, illustratosi singolarmente negli studii sulla psicologia comparata. Ripigliando quello che c'è di più essenziale nella interpretazione darwiniana dell' istinto, cioè l' azione della scelta naturale, egli mostra come questa si possa combinare con quella dell' intelli-

genza meccanizzata , e come solo con ambedue si possa sperare di avere una soddisfacente spiegazione dell'istinto.

Il problema speciale che l'istinto presenta al psicologo e al naturalista è questo; un'azione che pare intelligente ed è meccanica , e insieme sfida tutta la potenza del meccanismo , che non basta a spiegarla ; un' azione , la quale, nel momento che si compie, non è punto, o è solo in piccolissima parte intelligente , e che per lo più non può essere riportata all' intelligenza dell' individuo che la compie; un'azione infine non propria dell'individuo, come sono le azioni dirette dall' intelligenza , ma della specie. Quella che si dice comunemente *perfezione dell' istinto* consiste nella precisione del suo adattamento finale , che non mostra nessuna delle incertezze e degli errori che travagliano le azioni fatte con intelligenza , e sembra quasi il prodotto d'una ragione infallibile, annidata in un organismo senza ragione , o la cui ragione non è certamente la causa immediata. Le esperienze dello Spalding hanno provato, che è un errore pensare , che gl' istinti rivelati dai neonati degli animali superiori possano essere casi di rapida educazione o d' imitazione; e che perciò il piccolo d'un animale viene al mondo con una quantità e precisione di conoscenze ereditarie veramente meravigliosa. Il pulcino che, separato dalla chioccia appena sgusciato , dopo parecchi giorni al vederla la segue , e quello che è preso da terrore e fugge al primo grido , che ode, dell' uccello da preda che non conosce, mostrano che l' azione si produce non per l' impulso di una pura sensazione , ma di una vera percezione ereditaria , di quelle connesse non con la memoria psicologica , ma

con l'organica, che essa è suggerita non dall'esperienza individuale, ma dall'esperienza della specie.

Però questa vantata perfezione dell' istinto è ben lontana dall' essere così costante e assoluta, come mostrano di credere tutti quelli che lo proclamano infallibile. La più ovvia smentita di questa pretesa infallibilità consiste in questo , che l' istinto erra facilmente quando sono simulate le condizioni della sua esplicazione. Il bambino succhia qualunque oggetto, che abbia una qualche somiglianza col capezzolo del seno materno , ed è comune il caso degl'insetti che cercano il miele in fiori dipinti. Le mosche carnarie, ingannate dall'odore, depongono le loro uova in certi fiori, quelli delle aroidée, che emanano l'odore della carne in putrefazione. Inoltre le leggiere variazioni, prodotte nell'organismo animale dal non trovarsi nel suo mezzo abituale, bastano per disordinare il meccanismo dell' istinto, allorchè l'animale è riportato nel suo mezzo naturale. P. es. se si nutrisce un bambino col cucchiaio fin da principio, dopo un tempo sufficiente esso non avrà più la facoltà di poppare; un pulcino, che è stato tenuto troppo tempo lontano dalla chioccia, non risponde più al suo appello. Le piccole anitre tenute per molto tempo lontane dall' acqua perdono l' istinto di gettarvisi se vi sono ricondotte. La castrazione produce grandi cangiamenti negl' istinti degli animali maschi, p. es. i capponi prendono l'abitudine di covare. È noto che molte specie di animali non prolificano in servitù , e il Rengger cita il caso notevole di una gatta del Paraguay, catturata già incinta , che divorò i piccoli di cui si sgravò. Gli animali domestici restituiti alla vita selvaggia stentano molto

a riprenderne le abitudini, e taluni, come il cane, periscono talvolta piuttosto che riuscirvi. Dunque la pretesa infallibilità dell'istinto è un' esagerazione dell'opinion volgare; esso, come tutte le cose di questo mondo, è un fatto relativo, che varia come variano le condizioni, e come è possibile che varii quella forma speciale di adattamento nel quale consiste.

Più importante ancora è il fatto, che l'istinto è imperfetto talvolta per una imperfezione nella sua formazione. Veramente questa imperfezione non si verifica se non quando non è direttamente e irreparabilmente dannosa alla conservazione dell'individuo o della specie, ma è naturale che sia così; se fosse dannosa a quel modo, l'imperfezione sarebbe eliminata dalla scelta naturale, o la specie perirebbe. P. es. il massacro dei maschi presso le api è un istinto, che sarebbe stato sostituito meglio dalla distruzione dei germi. L'ape regina distingue le uova che depone, poichè le depone ciascuna secondo il sesso nelle cellette diverse a ciò destinate. Similmente le distinguono le api operaie, che modificano la grandezza delle cellette appena si avvedono che l'ape regina comincia a deporre uova di fuchi anzichè di pecchie. Ora perchè far nascere tanti maschi inutili per poi distruggerli? codesto istinto compensatore, che ha il fine di diminuire la concorrenza vitale eliminando gl' individui non necessarii, non si sarebbe svolto meglio sotto l' altra forma? Di istinti imperfetti, perchè almeno presentemente inutili, non mancano esempii, come il sotterrare gli escrementi, che usano certi animali, il chiocciare della gallina che ha deposto l' ovo.

Però quello che più importa, dal punto di vista della teoria della formazione naturale dell'istinto, è di vedere, se ci sono istinti imperfetti perchè in via di sviluppo. Il Romanes ne cita parecchi casi, come quello dei piccoli tacchini che cercano di prendere le mosche, dei pulcini che hanno un poco paura delle api e un poco sono spinti dalla tendenza di farne loro preda, dei conigli che hanno imparato imperfettamente a mettersi in salvo dai furetti. Inoltre tutti i casi di educazione, o di perfezionamento dell'istinto sia nell'individuo sia nella specie, sono veri e proprii casi, o anche esperimenti diretti di formazione. E poichè questi casi sono molto numerosi, poichè l'uomo crea indubbiamente dei veri e proprii istinti nell'animale, il principio che l'istinto è una formazione naturale non può essere revocato in dubbio, e resta soltanto a vedere come accada.

L'istinto si può pensare prodotto in due modi; o dall'azione della scelta naturale sopra atti puramente casuali eseguiti con una certa costanza dall'animale, o da un'azione intelligente a principio, e poi diventata abituale, e di abituale ereditaria. Il primo principio è quello proposto dal Darwin, il secondo quello di Condillac e di Lamark. L'adozione della prima causa, la quale produrrebbe gl'istinti che il Romanes chiama *primarii*, è suggerita da più ragioni. Una, che molti istinti appartengono ad animali posti troppo basso nella scala animale per poter supporre, che abbiano avuto in essi un'origine intellettuale. Un' altra, che taluni istinti delle specie superiori si esplicano in un periodo della vita anteriore allo spiegamento dell'intelligenza. Una terza ragione è che,

essendo gl' istinti non meno importanti degli organi per la vita della specie, sono con tutta probabilità sottoposti a quella stessa legge della scelta naturale, alla quale soggiace la nascita e lo sviluppo degli organi.

Che altri istinti poi, quelli che il Romanes chiama *secondarii*, possano nascere pel convertirsi di azioni intelligenti in automatiche ed ereditarie, è suggerito da parecchie analogie. Si sa che, nelle serie di atti automatici dipendenti dall' abitudine, se la serie s' interrompe, è facile ricomiciare dal punto dell' interruzione, o da un punto anteriore; e non è egualmente facile, anzi è impossibile senza l' intervento dell' intelligenza e della coscienza, di cominciare da un punto susseguente. Ebbene la stessa cosa si verifica nell' istinto. Se un bruco, che sta costruendo il suo bozzolo, è trasferito in un altro bozzolo, che è in uno stadio di compimento anteriore al suo, non incontra difficoltà a rifarsi indietro, e ripigliare la costruzione del bozzolo dallo stadio anteriore. Ma se è trasferito in un bozzolo la cui costruzione è proceduta più avanti, ripiglia il lavoro dal punto al quale lo aveva condotto nel suo. Un' altra analogia tra l' abitudine e l' istinto è in ciò, che questo, come quella, diventa tenace e si perfeziona nella misura nella quale è esercitato; e che se è impedito di esercitarsi, si dimentica come si dimentica l'abitudine. Cosi il bambino potrà essere allevato più facilmente col biberon o col cucchiaino, se non fu mai accostato al seno materno.

Ma le imperfette analogie e le ragioni estrinseche non sono ancora una prova convincente. Per provare che gli istinti primarii possono derivare dal caso e dalla scelta

naturale bisogna provare, che esistono presso l'animale abitudini non derivate dall'esperienza e non adattate, che queste abitudini possono essere trasmesse per eredità, che possono variare, e che le variazioni possono essere ereditarie; che, ciò posto, la scelta naturale può avere sugl'istinti primarii la stessa azione che ha sulla produzione degli organi, conservare le variazioni utili, eliminare le nocive, e appropriare ad un fine quello che, da principio, era senza fine. Per provare poi che gl' istinti possono nascere nel secondo modo, basta provare che gli atti intelligenti possono diventare automatici, ed essere trasmessi per eredità in questa nuova forma.

Cominciamo dagl' istinti primarii. L' esistenza di abitudini incoscienti non adattate presso tutte le specie animali è provata da quelle movenze individuali, le quali, quando sono abbastanza singolari, sono dette dai francesi *tic*. Questi talvolta sono nocivi, e in tal caso, negli esseri abbastanza intelligenti, possono essere corretti dall'esperienza individuale; ma se sono indifferenti, non solo permangono, ma hanno anche una grande tenacità, come prova del resto il fatto, che per eliminare i nocivi, si dura non poca fatica. È importante far rilevare che cotesti *tic* sono anche più sviluppati negl' idioti, perchè, rappresentando questi uno sviluppo impedito, sono come i testimonii di uno stadio normale primitivo. Del resto non c'è nessuno quasi, che non abbia delle particolarità di movenze, senza scopo, che sono nondimeno, in grazia della loro persistenza, caratteristiche. Gli animali offrono dei fatti analoghi; i cani da presa hanno tutti delle particolarità individuali di movenze, e quasi tutti gli animali domestici hanno diver-

si modi di atteggiarsi alle carezze o alle busse. Le idiosincrasie sono molteplici, e spesso si estendono a molti individui, a specie, a più specie.

Ciò deriva da che esse possono assumere la tenacità degl' istinti nascenti, ed essere trasmesse per eredità. Sono due fatti che quasi non hanno bisogno di prova, tanto sono d'esperienza comune. Pure sarà bene ricordare il fatto non infrequente delle tenaci affezioni che insorgono tra animali di specie diversa, ed anche ostili, come tra cane e cavallo, cane e leone, cane e gatto, come esempio della tenacità e irresistibilità. Ciascuno poi ha potuto notare l'eredità delle idiosincrasie inutili nella specie umana; ma chi volesse fatti ben determinati e accertati ne troverebbe in gran numero nei libri. Il Buzareingues ne riferisce moltissimi, che sarebbe ozioso il ripetere, e così il Darwin e il Ribot. L' Hofacher ha constatato in Germania l'eredità nella scrittura, e il Darwin assicura, che i piccoli inglesi, che imparano a scrivere in Francia, hanno una tendenza marcata a conservare la maniera inglese. Gli allevatori poi affermano, che le idiosincrasie inutili, le movenze e gli atteggiamenti senza scopo, si trasmettono da una ad altra generazione anche nelle specie animali. Un caso veramente singolare è quello partecipato dall' Huggins al Darwin, e da questi riferito, d' un' intera stirpe di cani fortemente nemici ai beccai, che riconoscevano e assalivano anche se vestiti come ogni altra persona. E, si noti, non solo queste particolarità si trasmettono, ma si trasmettono talora così largamente, che finiscono per essere caratteristiche d' un' intera specie, e sono sufficienti per distinguerla dalle altre. Le razze dei colombi che fanno

capitomboli, e quelle che gonfiano il collo, (grosses-gorges), sono esempii di abitudini ereditarie inutili, che hanno presa la stessa estensione degl' istinti.

La prova, che queste abitudini di azioni senza scopo possono variare, e che le variazioni stesse possono diventare ereditarie, è data da questa stessa serie di osservazioni. P. es. l'andatura del cavallo varia da un paese all' altro, da razza a razza, ed è così generale e propria della razza, che serve a caratterizzarla. Ci sono colombi che capitombolano per aria, e colombi che capitombolano in terra. E in generale, quando razze diverse d'una stessa specie si distinguono per abitudini senza scopo diverse, per diverse idiosincrasie, bisogna ammettere che queste si produssero come variazioni, che poi si estesero per eredità. D'altra parte, se le variazioni si producono, e diventano ereditarie anche nelle azioni inutili, si potrà conchiudere, che tanto più facilmente questo deve accadere per le utili.

Finalmente, non pare necessario spendere molte parole per dimostrare, che se una qualche variazione utile si produce per caso in queste abitudini inutili, cade tosto sotto l'azione della scelta naturale, ed è sviluppata, fissata, generalizzata. Questa maniera d'origine è quella propria degl' istinti, che il Romanes dice *primarii*, primarii, perchè della più parte di essi non crede si possa ammettere l'origine dall'esperienza dell'animale, come quelli il cui adattamento è troppo complesso o troppo alto e recondito, perchè sia possibile riferirli ad un'intelligenza rudimentale e nascente. Anche un istinto apparentemente così semplice, e così diffuso come quello del covare, non potrebbe essere

riportato all'intelligenza dell'animale nella sua origine prima. Perchè bisognerebbe attribuire a questo la capacità di apprezzare subito l'influenza del calore sullo sviluppo dell'embrione degli animali a sangue caldo, non diciamo già in forma generale, che non può accadere senza la facoltà della generalizzazione, ma anche solo nella forma dell'esperienza particolare propria dell'animale. L' istinto, qual'è oggi, ha dovuto essere il prodotto di un'evoluzione complessa, nella quale l' intelligenza dell'animale è intervenuta a poco a poco, e più tardi. Ma da principio l'azione del covare o fu accidentale, o, com'è più probabile, in connessione con altri atti rivolti alla difesa e protezione dell'uovo.

Passando ora agl'istinti secondarii, non par necessario provare quello che è, si può dire, un luogo comune della psicologia empirica, la conversione dell'azione intenzionale e cosciente in automatica. È noto che l'abitudine rende prima l' azione più facile, diminuendo lo sforzo intenzionale e l' attenzione necessaria, e poi abolisce ogni intenzione ed ogni attenzione. Si sa che fin le abitudini mentali diventano automatiche, e che l' automatismo mentale è singolarmente favorito se la funzione mentale è regolare ed uniforme, che è la ragione per la quale l' intelletto matematico presenta, di questo fatto, gli esempii più spiccati e riconoscibili. Il pudore è, diremmo, un quasi istinto delle razze umane incivilite, e così il buon gusto e il raffinamento dell' educazione. Che poi queste abitudini, derivate da azioni coscienti ripetute, possano essere trasmesse per eredità, anche indipendentemente dalla scelta naturale, le prove abbondano nella specie

umana, e non sono scarse negli animali. In questi, ne sono esempii tutte le abitudini ereditarie create in essi dall'uomo indipendentemente dalla scelta naturale. P. es. in Norvegia i cavalli si conducono senza briglia, con la voce; e i cavalli norvegesi sono diventati docilissimi al comando, intrattabili al freno. La domesticità e lo stato selvaggio sono una specie d'istinto, un certo aggruppamento e direzione delle rappresentazioni e delle emozioni. Ebbene sono ereditarii, e sono ereditarie anche le variazioni che si producono in questi stati. Una stessa covata di uovi d'anitra domestica e d'anitra selvaggia, dà uno sciame che resta sul posto, e uno sciame che scappa e cerca di guadagnar l'acqua. Nelle isole disabitate gli animali, specialmente gli uccelli, non scappano alla prima vista dell'uomo; diventano però selvaggi in poco tempo, in un tempo troppo breve, perchè si possa ammettere l'intervento della scelta naturale. La sopravvenuta selvatichezza è dunque effetto d'una variazione d'abitudine prodotta dall'intelligenza e diventata a sua volta abitudine, e poi fissata e generalizzata dall'eredità, indipendentemente dalla scelta naturale. Se s'incrociano individui di specie selvaggia con individui della stessa specie allo stato domestico, i prodotti sono dei veri ibridi dal punto di vista psicologico; l'incrociamento del *setter* col *pointer* fonde i movimenti e le abitudini di caccia delle due razze.

Finora si è detto distintamente dell'una o dell'altra origine degl'istinti, come se fossero separate. Ma gl'istinti possono anche derivare dalla doppia origine, come da una doppia radice, potendosi combinare il principio della scelta

naturale con quello della *lapsed intelligence* per produrre un istinto. Anzi, sebbene secondo il Romanes, un istinto può derivare dall' una o dall' altra causa esclusivamente, il caso più ovvio è che derivi dall'azione combinata delle due cause. Gl' istinti primarii possono essere perfezionati dall'intelligenza, che poi scompare; e gli adattamenti primitivamente intelligenti possono essere perfezionati dalla scelta naturale. P. es. il caso, descritto da Knight, dell'uccello, che avendo deposto le uova in una serra calda, si accorse che non era necessario di covarle durante il giorno , e le seguitò a covare soltanto di notte , è un esempio del primo modo di combinazione delle due cause. Questo, che è un caso particolare, si può generalizzare , se le nuove condizioni di adattamento sono generali. Così accade che lo struzzo nel Senegal cova le sue uova soltanto di notte, e invece al Capo di Buona Speranza le cova di giorno e di notte. Similmente il sorcio muschiato del Canadà si costruisce con molta industria dei ripari perchè quivi il clima è freddo; ma trasportato in climi più caldi smette. Insomma l' istinto ci presenta i più singolari fenomeni di rapido adattamento, e di straordinaria tenacità e persistenza negli adattamenti antichi, (quando non sieno dannosi), e così ci offre una prova non dubbia dell'azione dei due fattori, l'intellettuale e l'organico, dei quali il primo è causa di variazione, e il secondo è causa di stabilità. Può anche un istinto formarsi mercè la fusione di istinti di origine diversa , uno dovuto alla scelta naturale , un altro dovuto all' intelligenza meccanizzata. Che il gallo selvatico si scavi delle tane nel terreno può essere un istinto derivato prin-

cipalmente dalla scelta naturale. Ma quando osserviamo, che il gallo selvatico dell' America del nord se le scava in guisa che restino coperte da un sottile strato di neve, a traverso il quale l' animale fugge volando, senza grande sforzo e senza ritardo, all'appressarsi d'un nemico, possiamo conchiudere, che il suo istinto è il prodotto della fusione di un istinto primario con uno derivato da un adattamento intelligente.

Ciò posto, si vede facilmente, come può essere complicata la formazione d'un istinto per l' intervento dei due fattori , e come la loro combinazione renda sempre più intelligibile quella dose piccola o grande d' intelligenza che appare nell' istinto. L' intreccio dei due fattori trova una larga conferma nei casi , tanto numerosi , di variazioni degl' istinti, in quella che è stata detta *plasticità* dell'istinto, e che accade appunto sotto l'influenza dell'intelligenza. Questa plasticità è posta fuori dubbio , contro l' antica opinione dell' immutabilità dell' istinto, dalle più accurate osservazioni. L'Huber ha mostrato, come l' istinte costruttivo delle api si adatti alle circostanze di luogo. P. es. se queste sono tali, che esse non possano costruire le loro serie di cellette rettilinee, le piegano ad angolo, modificandone la forma in modo che al ripiegamento non ci sia spezzatura, cioè ingrandendo quanto occorre i lati esterni degli esagoni al punto d' inflessione. Allorchè l' ape regina passa dal deporre le uova di api neutre a deporre uova di api maschie , le api operaie se ne accorgono , e poichè le cellette delle api maschie debbono essere più grandi, non passano in un tratto dall'una all'altra dimensione delle cellette, la qual cosa impedirebbe

la continuità simmetrica della costruzione, ma ne accrescono gradatamente la grandezza. Knight ha sperimentato che è possibile che le api cangino il materiale di costruzione, lascino da parte la cera, se trovano un materiale diverso egualmente adatto, e se la difficoltà di produrre la cera cresce per la scarsità della materia mellifera; che è possibile anche che esse sostituiscano la farina d'avena al polline. È nota anche l'intelligenza e l'abilità che spiegano nel riparare i danni che le arnie subiscono. Ora da tutto ciò possiamo conchiudere, che se le condizioni passeggiere di variazioni diventano stabili, può nascere o un istinto nuovo, o una forma più complessa d'istinto per l'aggiunta o di un nuovo fattore, o di un'azione modificata o rinnovata del fattore esistente.

Gli esempii si possono moltiplicare a piacere; il passero comune costruisce diversamente i nidi, secondo che li costruisce sugli alberi, o nei buchi delle mura. Il Romanes ha fatto covare da una *gallina brahma* un uovo di pavone, e non soltanto ha ottenuto, che la gallina covasse per tutto il tempo maggiore richiesto dalla covata delle uova di pavone, ma ancora che prodigasse le sue cure materne all'inaspettato pulcino per lo spazio di diciotto mesi, mentre si sa che il periodo corrispondente pei pulcini ordinarii è assai più breve. Lo stesso Romanes riferisce due casi, nei quali la gallina, avendo covato per tre covate successive delle uova di anitra, ed essendosi abituata a vedere che le piccole anitre correvano all'acqua appena uscite dall'uovo, quando ebbe a covare poi uova della sua specie, vedendo che i pulcini non correvano all'acqua, cercava in tutti i modi di atti-

rarveli e di spingerveli. Questo fatto mostra, che anche nello spazio di una parte sola della vita di una gallina, l' osservazione intelligente e la memoria possono gettare le basi di un nuovo istinto.

Adunque, secondo il Romanes, gl' istinti possono nascere o dalla variabilità casuale aiutata dalla scelta naturale, o dall' intelligenza meccanizzata, o dalla cooperazione dei due fattori. Anzi in quest' ultimo caso l' azione di ciascuna delle due cause è resa molto più efficace e precisa dalla cooperazione dell'altra. Giacchè, da una parte le azioni utili spontanee, non intelligenti, possono essere poste meglio a profitto dall' intelligenza, e dall' altra gli adattamenti intelligenti possono essere perfezionati dalla scelta naturale, che fa prevalere i migliori tra essi. Si consideri quanto può essere migliore e maggiore l'influenza della scelta naturale, se la materia, invece di esserle fornita dal caso, le è offerta da un adattamento intelligente; e quanto l'azione, necessariamente frammentaria e limitata, dell' intelligenza può essere integrata e fissata dalla scelta naturale, e si vedrà che questa combinazione dei due fattori è la causa più potente, e quella che dà maggiore affidamento all' interpretazione scientifica del fatto. Il Romanes non attribuisce molta importanza al determinare la priorità dell'uno o dell' altro fattore negl' istinti misti; ma dalla stessa sua distinzione degl' istinti in primarii e secondarii, e dall' essere i primi dovuti esclusivamente all' efficacia del fattore meccanico, risulta che l' intelligenza ha piuttosto una funzione posteriore, emendatrice e miglioratrice, anzichè originalmente pro

duttrice, sebbene neppur questa possa essere esclusa del tutto.

L'efficacia emendatrice dell' intelligenza si può produrre in più modi ; artificialmente , nel caso della trasformazione o creazione degl' istinti mediante l' addomesticamento , naturalmente , mediante l' imitazione , o mediante l' adattamento alle condizioni diverse di luoghi e di tempi.

L'addomesticamento non è una causa naturale, e quindi non entra propriamente nella formazione naturale dell'istinto, tanto vero che crea nell'animale degl'istinti non utili ad esso, ma all'uomo. Ce n'è bensì qualche debole traccia nelle specie d' insetti ridotte in servitù da un'altra specie, e nei casi di *exploitation* di una specie animale da un'altra, (es. le formiche e gli afidi); ma sono quasi eccezionali. L'addomesticamento umano è invece attivo su vasta scala, e va studiato per questo, che offre una larga messe di esperimenti sulla formazione degl' istinti, più larga, e quindi più concludente, anche di quella che presenta l'allevamento artificiale in rapporto alla teoria dell'origine delle specie. La potenza veramente singolare dell' addomesticamento umano si rivela già, in una forma generale, col deprimere gl' istinti nativi degli animali allo stato selvaggio. Il cane , il gatto sono oramai senza ferocia , e la pazienza dell' asino domestico è proverbiale, mentre l'asino selvaggio non manca di ferocia ; e non ne manca la vacca selvatica nella difesa dei piccoli, mentre non ne ha punto la vacca addomesticata. Più importante ancora è l' efficacia che mostra nel di-

struggere gl' istinti esistenti, e nel crearne dei nuovi. Il pollo di Spagna ha perduto l' istinto dell' incubazione, e in talune parti della Germania s' è indebolito l'istinto materno delle vacche, alle quali da moltissime generazioni i vitelli sono sottratti appena nati. Nella Polinesia e nella Cina i cani, nutriti di alimenti vegetali, hanno perduto il gusto per la carne. L' esempio migliore della creazione di nuovi istinti per l' addomesticamento ci è offerto dal cane, nel quale è maggiore, perchè maggiore è la quantità d' intelligenza, che l' uomo è riuscito a meccanizzare. Si può dire, che di istinti nativi nel cane non sono rimasti se non quelli, che essendo o inutili o non nocivi all' uomo, questi non ha avuto ragione e modo di far scomparire. P. es. quello di sotterrare gli escrementi, di rotolarsi nella polvere, di volgersi in cerchio anche sui tappeti e sul terreno nudo e duro come per farsi il letto nelle alte erbe, e quello, non più generale, di nascondere il nutrimento avanzante. Tutti gli altri sono creazione umana. I carnivori, nella loro qualità di predatori, non hanno altro istinto che quello d' impossessarsi di ciò che loro è utile; il cane invece, allo stato di domesticità, ha l' istinto di sorvegliare e difendere la proprietà del padrone, e tanto vivace, che bisogna reprimerlo, e non ci si riesce del tutto. L'abbaiare del cane è un istinto acquisito, perchè non l' ha il cane allo stato selvaggio, e lo perde se vi ritorna; molto probabilmente esso si è svolto in relazione con l' ufficio di guardiano delle cose del padrone, come avvertimento e come minaccia. Gl' istinti del cane fin qui menzionati implicano un certo adattamento spontaneo dell' animale alle nuove condizioni di vita,

ma certi altri istinti sono in tutto il prodotto dell' educazione e della scelta artificiale umana. Gl' istinti del cane da pastore, del cane da presa, del cane barbone, (retriever), e più spiccatamente quello del cane da punta, sono non solo degl' istinti speciali inutili all' animale, ma vere e proprie creazioni umane, che non hanno altro fondamento nella natura dell'animale, che l' istinto predatore e un grande sviluppo dell' intelligenza animale. L' educazione ha reso così dipendente il cane dall' uomo, che i cani senza padrone se lo vanno cercando, ad eccezione di quelli, nei quali, come nei cani di Costantinopoli, l' istinto s' è indebolito a traverso moltissime generazioni.

Allo stato di natura , l' intelligenza può intervenire nell' istinto, modificandolo, sia per imitazione, sia per nuovo adattamento. L' imitazione fu a ragione respinta dal Condillac come principio generale formatore dell' istinto, ma come principio secondario e subordinato la sua azione non può essere negata ; anzi è merito delle teorie comprensive, nell' interpretazione dei fenomeni più complessi che la natura psichico-organica ci presenta , di poter invocare l' azione di molti principii secondarii, definendone esattamente la portata. Il Darwin riferisce un caso di modificazione dell'istinto, per imitazione, in certe api, che impararono dall'esempio a forare in basso il calice dei fiori, invece di succhiarli dal di sopra. Si sa come s'insegni agli uccelli cantori; e in generale si può dire, che ogni creazione artificiale d' istinto dipende dall' imitazione. Ma non mancano esempii d' imitazione spontanea. Taluni animali imitano così bene il grido proprio di altre specie, da ingannare gli stessi animali imitati. Fisch parla di

un merlo che imitava così bene il grido del gallo, che i galli n'erano ingannati; e lo stesso racconta d'uno storno, che imitava il chiocciare della gallina. Ci è anzi un uccello, il *turdus poliglottus* , la cui facoltà imitativa è tale, che lo chiamano, l'*oiseau moqueur*. Audoin ha osservato, che i cagnolini allevati da un gatto si lavano, come questo, il viso con la mano. Ora la facoltà dell'imitazione pare caratteristica di una fase determinata dello sviluppo mentale; essa suppone l'osservazione e l'attenzione, e perciò non può esistere se non che quando queste sono possibili. Nella psicologia animale la vediamo crescere sempre, e toccare il più alto grado nei primati antropomorfi. Nel fanciullo, nel selvaggio e nell'idiota è preponderante. Ma se è caratteristica di una certa fase di sviluppo mentale, che prende grandissima parte dell'evoluzione animale, che comincia anzi, in questa, quasi parallelamente all'istinto, si vede come possa contribuire considerevolmente alla sua formazione.

L'influenza dell'imitazione si vede dal fatto, che i genitori degli animali esercitano i piccoli nelle azioni istintive per presto perfezionarle. Così un uccello predatore, il nibbio, impara ai piccoli di piombare sulla preda, prima gettando in aria degli uccelli morti, e poi esercitandoli coi vivi. È noto, che il volare, (un'azione fisiologica volontaria, non già un istinto, come crede il Romanes), è insegnato da parecchie specie d'uccelli, perchè si compia presto e bene; e che gli uccelli cantori, tenuti in solitudine, cantano bensì il loro verso, ma assai men bene degli ucccelli vissuti nella società dei loro simili. I furetti hanno il rimarchevole istinto di affondare i loro lunghi canini nel midol-

lo allungato dei conigli o dei polli; pure è stato notato, che questo istinto è imperfetto da principio; e benchè la tendenza ci sia, è determinata e precisata dall' esperienza individuale guidata dall' imitazione. Il Romanes riferisce il caso di furetti allevati da una gallina, che, adulti, esitarono lungamente prima di esercitare il loro istinto sopra animali della specie della loro madre adottiva, benchè da ultimo l' istinto ereditario prendesse il di sopra. Darwin ha notato, che l'istinto del pollo, di empire il becco d'acqua, e di alzarlo poi per fare che l'acqua vada giù per effetto della gravità, non è un istinto primitivo, ma acquisito con l' imitazione dei genitori, o di altri animali della stessa specie o di specie affini.

I nuovi adattamenti prodotti dall' intelligenza nell'istinto, per la propria esperienza dell'animale, sono relativi o alla mutazione dei luoghi, o alle modificazioni delle condizioni di vita nel tempo. Alla prima classe appartiene il caso, riferito dal Loubière, che nei luoghi del Siam esposti a frequenti e grandi inondazioni, le formiche nidificano solamente sugli alberi. L'abbaiare del cane non ha luogo nel Labrador, e in qualche altro sito; e il Roulin assicura, che i gatti domestici dell' Africa del sud non emettono i miagolii caratteristici dei nostri gatti nell'epoca degli amori. Gli esempii si potrebbero moltiplicare a volontà, perchè moltissimi sono gl'istinti, nei quali l' adattamento locale consiglia delle modificazioni.

Le variazioni degl' istinti nel tempo sono importanti, non solo come prova dell' azione modificatrice dell' intelligenza, quando questa ha luogo, ma anche dal punto di vista della dottrina dell' evoluzione per questo, che esse

sono la sola paleontologia, che possiamo avere, dell' istinto. Questo difatti, scomparendo, non può lasciare altra traccia salvo l'esistenza di organi connessi con la funzione dell' istinto, e che rimangono, o poco o molto mutati, da che la funzione che compivano è scomparsa. Siccome gli istinti non si fossilizzano come gli organi, così non possiamo avere altra prova storica della loro trasformazione, se non che la presenza di organi attualmente inutili, e che, nelle specie affini, sono connessi con la funzione d'un istinto speciale. P. es. le oche degli altipiani dell' America del Sud hanno i piedi palmati, e nondimeno non sono più animali acquatici; ma l' esistenza di quella membrana è prova, che hanno soggiaciuto ad una mutazione dell' istinto determinata dalla mutazione delle condizioni di vita.

IV.

L' ateleologia e il miracolo nell' istinto.

Da tutta la dimostrazione e l'esposizione che precede appare, che la teoria del Romanes, come quella che si riporta a un maggior numero di fattori generali e particolari, la cui azione è provata direttamente e separatamente nella formazione naturale dell'istinto, come quella che può anche contare sulla loro composizione totale o parziale, sul loro antagonismo e quindi sulla correzione dell'uno per l'altro, sulla loro cooperazione e quindi sulla loro integrazione reciproca, è quella che dà maggiore affidamento di riuscire meno inadeguata nella soluzione del problema altamente complesso di cui si tratta. Ma prima di saggiarne il valore

dal punto di vista schiettamente dottrinale, occorre vedere, se mai la stessa teoria della formazione naturale dell'istinto, con tutti i principii dei quali dispone, regga alla prova dei fatti; o se ce ne sieno di quelli che le contraddicono, e di quelli, alla cui soluzione riesce insufficiente, e che ci obblighino perciò di abbandonarla, e di ricorrere a cause trascendenti. La discussione della maggior parte di questi casi controversi è stata fatta assai bene dal Romanes, e noi ne riporteremo i punti più importanti e le più essenziali conclusioni. Ma cercheremo insieme di correggerla in qualche particolare, e di allargarla fino ad abbracciare tutta la materia controversa, senza trascurare, per quanto ci sarà possibile, nessuno dei casi più importanti e specifici raccolti finora, e debitamente costatati dall' osservazione scientifica. Ora, in contraddizione con la teoria della formazione naturale dell'istinto sarebbero evidentemente quelle azioni istintive, che si provassero inutili o nocive. Perchè le prime non potrebbero essere riportate nè all' intelligenza nè alla scelta naturale, che sono principii di adattamento; e le seconde non solo non avrebbero potuto essere prodotte, ma avrebbero dovuto essere eliminate da ambedue, e segnatamente dalla seconda. Ecciderebbero poi la portata delle cause, e quindi della teoria che le adotta, quelle azioni istintive, le quali presentassero un qualche elemento impossibile a riportare ad esse. Esaminiamo partitamente i due gruppi di fatti, e cominciamo, pel primo gruppo, dalle azioni istintive inutili.

Rispetto a queste, è importante prima di tutto notare, che esse, se sono una difficoltà contro l' esposta teoria,

sono una difficoltà anche più grave contro quella più antica, che riporta l'istinto ad una causa soprannaturale. Anzi, in questa, tutto l'intreccio così complicato degli istinti nella scala animale diventa inintelligibile. Perchè, essendo essi il mezzo principale della concorrenza vitale, e rappresentando un adattamento puramente egoistico della specie, nessuna coordinazicne esiste tra istinti di specie diverse. Anzi frequentemente l'istinto d'una specie inferiore è dannoso a una specie superiore, e questa è esposta, senza difesa diretta possibile, alla sua azione distruggitrice. La specie umana non solo non fa eccezione, ma per la sua diffusione, per la complessità dei suoi bisogni, incontra il maggior numero di specie nemiche, e spesso soccombe parzialmente di fronte ad esse. Ma esistono davvero degl' istinti inutili? Non è, pare, pretesa soverchia quella di esigere una chiara dimostrazione dell' inutilità di un istinto, perchè, come ha provato Dawin con esempii scelti assai bene, talvolta l'utilità e fin la necessità d'un istinto può sfuggire all' osservazione. Bisogna anche che sia posto in sodo, che l'azione di cui si tratta sia un istinto. Perchè, come abbiamo dimostrato, anche delle abitudini senza scopo possono essere trasmesse ai discendenti, e generalizzarsi fino ad estendersi a tutta una specie. Ma può anche, un' azione schiettamente istintiva diventare inutile pel cangiamento delle condizioni di vita, e permanere, più o meno colpita d'atrofia, in forza dell' eredità. In questo caso noi troviamo l'analogo di quello che è l'esistenza degli organi rudimentali in biologia. E poichè l'esistenza di questi è una delle prove migliori dell' evoluzione biologica, non si vede perchè i residui

d' istinti, diventati inutili, non dovrebbero essere anch'essi, anzichè un ostacolo, una conferma. Per dare un' idea del modo come si può produrre un istinto inutile, il Romanes imagina, che una specie di uccelli dell' Australia, (megapodidae), che ha l' istinto di deporre le uova entro cumuli di materia vegetale in fermentazione, dove trovano il calore necessario pel nascimento, non si trovi, per le mutate condizioni della regione che abita, più in grado di raccoglierne tanta che basti allo scopo. Se questa condizione diventasse permanente, probablimente quegli uccelli tornerebbero alla maniera comune alla più parte degli uccelli, cioè all' incubazione, o, poniamo, si servirebbero di altra maniera per procurare alle loro uova il calore necessario. Ora non ci sarebbe niente di men che naturale, se contemporaneamente l' istinto anteriore non si trovasse in tutto distrutto. Potrebbe accadere, che quegli uccelli raccogliessero materie vegetali in piccoli cumuli; e se ignorassimo la storia del loro istinto, e non potessimo in nessun modo ricostruirla, ci troveremmo di fronte ad un istinto inutile, che non ci sapremmo spiegare. In molti casi la spiegazione non è difficile: noi sappiamo con certezza, che certe abitudini primitive persistono anche dopo un prolungato addomesticamento. Così troviamo nell' asino una traccia delle sue abitudini di vita nel deserto, nella ripugnanza che mostra a traversare la più piccola corrente d' acqua, e nel rotolarsi nella polvere; e lo stesso fenomeno ritroviamo nel cammello. Noi sappiamo che, sebbene abbondantemente nutrito, il cane nasconde talvolta, come la volpe, il nutrimento del quale non ha bisogno; lo vediamo ancora gi-

rare sopra se stesso nel coricarsi sui tappeti, come per abbassare ed accomodare l' erba sul posto dove si vuol coricare.

Assai più grave sarebbe l'obiezione che nascerebbe dagl' istinti nocivi, se esistessero; perchè contro questi la scelta naturale avrebbe dovuto operare negativamente ed eliminarli. Ma prima di tutto bisogna distinguere tra gl'istinti soltanto nocivi, e quelli che possono essere in qualche modo nocivi all'individuo, ma che sono utili alla specie. Tale è l' istinto che porta molte specie animali alla riproduzione, sebbene l' esercizio di questa funzione sia causa di morte; ovvero quello delle formiche guerriere, che si sacrificano pel bene della comunità. Ma se l'istinto fosse nocivo all' individuo senza essere utile alla specie, il caso sarebbe inconciliabile col principio della scelta naturale. Esso sarebbe analogo al caso della presenza di organi nocivi nel corpo dell' animale, p. es. l'organo sonoro del serpente a sonagli, che lo segnala al nemico, sia persecutore sia preda; e dovrebbe essere, come questo, spiegato in modo che non contraddicesse alla teoria.

Vediamo dunque se esistono dei veri e proprii istinti nocivi. L' istinto essendo un' azione diretta alla conservazione dell' individuo e della specie, la frase *istinto nocivo* è una contraddizione nei termini, perchè indica un' azione contraria alla conservazione dell' individuo o della specie, e che non sarebbe perciò un istinto. Ma questa sottigliezza logica non risolve la quistione, perchè resta sempre a spiegare come mai quelle azioni, se esistono, si sono prodotte, e come è accaduto che non sieno state eliminate dalla scelta naturale. Prima di tutto, è bene sbaraz-

zarsi dei casi, nei quali l' istinto non pare utile alla specie che lo possiede, ma ad un' altra. Io non so se un caso concreto di questa specie si dia; esso uscirebbe dai confini dei fatti spiegabili con l' adattamento intelligente o con la scelta naturale, perchè questi non possono operare da specie a specie, e prima di ammetterlo a titolo di fatto conviene esaminarlo accuratamente. Si dice p. es., che è un istinto quello degli *afidi*, che segregano un certo umore, del quale si nutrono le formiche. Ma perchè questo fosse un caso tipico, bisognerebbe provare, che quella secrezione non è punto utile all' animale in cui accade, e che non produce nessun piacere in esso l' esserne alleggerito. E ancora, bisognerebbe provare, che è un istinto. Ora non è invece vero, che è un semplice fenomeno organico, il quale costituisce la materia dell'istinto di un'altra specie?

I casi poi di veri e proprii istinti apparentemente nocivi sono assai rari. Il suicidio dello scorpione circondato dalle fiamme è ora negato generalmente, almeno come istinto, e non si può dire che sia in tutto e solo nocivo. Il caso più comune di istinto nocivo è quello della farfalla che si brucia nella fiamma, ma non è inesplicabile. È nota la tendenza verso la luce, che mostrano molte specie in tutti i gradi della scala animale, dagl'infusorii e dalle meduse, che si raccolgono nel fascio luminoso che traversa un recipiente oscuro, ai pesci, che corrono incontro alle fiaccole dei pescatori. Ora, perchè questa tendenza così comune avesse potuto dare origine a un istinto compensatore mediante l' azione della scelta naturale, sarebbe bisognato, che il danno arrecato alla specie fosse

abbastanza esteso e costante a traverso un grandissimo numero di generazioni, visto che di un nuovo adattamento di origine intelligente, prodotto in breve ora , non si può parlare, posto il basso grado d'intelligenza delle specie animali in questione. Ma poichè la fiamma è un fatto artificiale, e di una estensione relativamente limitata nella natura, così la nascita dell' istinto compensatore non è presumibile. Il caso sarebbe davvero caratteristico, se la tendenza si fosse sviluppata solo relativamente alla fiamma, e non rispetto alla luce in generale; ma poichè questo non è, così non si può dire, che l' esempio arrecato sia un caso tipico di istinto nocivo.

Molti istinti, che si dicono nocivi, non sono tali se non che in relazione con una qualche modificazione delle condizioni esteriori, troppo limitata perchè avesse potuto dar luogo ad una modificazione dell' istinto stesso, o alla formazione d' un istinto compensatore. Tale è il chiocciare della gallina selvatica, che ne rivela il nido , e il canto e il grido di molti animali , che li scopre al cacciatore. Ma se si considera che l'azione dell'uomo è insignificante, se è comparata alla somma di azioni della natura , si vede che la correzione dell' istinto in rapporto ad essa non può nascere, se non quando la sua relativa estensione è sufficiente, e col doppio riguardo al grado d' intelligenza dell' animale, e al tempo che è necessario all' azione della scelta naturale debolmente aiutata , o non aiutata affatto dall'intelligenza.

In tutte le discussioni circa l' origine naturale dell' istinto la tendenza polemica si manifesta senza misura, ed è agevolata dalla grande complessità dei fenomeni, e

dall' interesse di scuola o di credenza. Quindi accade di veder mosse le difficoltà di più opposta natura, e di veder dare grande rilievo da taluni ad un ordine di fatti, a cui altri attribuiscono punta o poca importanza. Chi contraddice all' origine meccanica accentua la dose piccola o grande d'intelligenza che appare nell' istinto; e chi contraddice all' origine intelligente rileva l' estrema precisione da una parte, e le deficienze dell' istinto dall' altra, e tende a negare la sua plasticità. Tutti credono che il problema più grave, che l' istinto presenta, sia la rigorosa finalità sua congiunta alla forma fatale e meccanica dell' azione in cui consiste. Ma quando, con i principii della scelta naturale e dell' intelligenza meccanizzata, e con la cooperazione e l' intreccio dei due fattori, si è assegnata una causa che spiega largamente la formazione naturale dell' istinto, si prende pretesto dalla natura finale delle due cause per opporre ad esse i casi di istinti inutili, nocivi, o imperfettamente adattati e finali. Così la discussione diventa infinita, principalmente perchè non si tien conto di un punto essenzialissimo, cioè delle deviazioni, delle resistenze, che la formazione dell'istinto incontra nelle condizioni esteriori; e che perciò i vacillamenti e le imperfezioni sono una conseguenza necessaria, e quindi una prova, che l'istinto è il prodotto piuttosto d'un'intelligenza relativa, fallibile, e d' una causa naturale contrastata e impedita, anzichè d' una ragione assoluta ed onnipotente. Perciò accade, che si cerchino da per tutto dei casi contrarii, come perentorii, e che poi si veda che si spiegano benissimo tenendo conto, come si deve, della relatività dei fattori.

Un caso di tal fatta, molto istruttivo per la storia delle dispute alle quali ha dato luogo, è quello dei *lemmings*, che sono dei piccoli rosicanti della Norvegia. Sono migratori, e le loro migrazioni accadono durante l'epoca degli amori e della generazione. Pare che l'istinto migratore sia in essi connesso con la necessità del vitto e del nutrimento, maggiore in questo periodo di maggiore attività vitale e di moltiplicazione, che coincide con le brevi estati artiche. Da prima si credeva, che si dirigessero immutabilmente ad occidente; ma il punto singolare del caso che li concerne è che, giunti in riva al mare, vi si precipitano dentro nuotando, e vanno oltre oltre, finchè, vinti dalla fatica e dalle onde, affogano. Il Collett, un naturalista norwegese, assicura che in novembre del 1868 una nave filò per quindici ore a traverso una frotta di lemings, che copriva il mare a perdita d'occhio. Pare un vero e proprio caso d'istinto nocivo, da mettere fuori via ogni dottrina che spieghi la finalità dell'istinto, ed è quindi naturale che si cercassero tutte le vie di metterlo d'accordo con la dottrina evolutiva. Parecchi tentativi sono stati fatti; il Crotch, fisso nell'idea che l'istinto migratore li porti verso occidente, è risalito nientemeno all'epoca geologica, nella quale l'Islanda era ancora collegata con la Norvegia, e all'Atlantide favolosa, verso la quale le migrazioni dei lemmings, con un anacronismo un pò troppo forte, sarebbero ancora dirette. Ma recentemente s'è visto, che queste migrazioni partono dagli altipiani, procedono lungo le valli, e che il lemming, che è buon nuotatore, non si lascia arrestare dai corsi d'acqua piccoli e grandi, e dai laghi, che supera a nuoto. Dopo ciò

la spiegazione del fatto, che pare ed è nocivo, non è difficile. Il mare deve parere ai lemmings una distesa d'acqua come un' altra; e se vi periscono, il fatto è un effetto necessario che l'animale non può prevedere, e contro del quale la scelta naturale non ha potuto operare; perchè nessuno degl' individui che hanno preso il mare ritorna, e quelli, che non vi sono giunti, non possono essere premuniti contro un pericolo, che non ha agito in nessun modo su di essi.

Ma se si può dire, che contro la teoria della formazione naturale dell'istinto è molto difficile, se non impossibile, di opporre dei casi tipici di istinti che le contraddicano, non accade lo stesso allorchè si misura la teoria stessa ai casi più complessi di azioni istintive, rispetto alle quali ciascuno dei due principii isolatamente presi, e la stessa composizione delle loro azioni, appare insufficiente. Difatti ci sono taluni istinti, che rivelano un adattamento così coerente, e insieme così complesso, che non si spiega con la scelta naturale; e che perciò debbono essere riportati all'esperienza dell'animale. Ma intanto si trova che l' esperienza, che sarebbe necessaria, è affatto fuori la portata dell' intelligenza dell'animale, sia perchè suppone un'intelligenza di gran lunga superiore, sia perchè non ha potuto prodursi, per essere i fatti relativi inaccessibili ad essa. Nè si creda che questi fatti sieno in piccol numero: sono invece molti e di diverso ordine, e si verificano nelle specie animali più diverse, e più in quelle nelle quali l'istinto tocca la sua maggiore perfezione, cioè negl' insetti. Esaminare a parte a parte tutta la controversa materia non possiamo. L' interesse polemico ha fatto, che essa si accrescesse ininterrotta-

mente anche di casi, che ai sostenitori dell' uno o dell' altro principio, e specialmente a quelli che, come i seguaci della dottrina darwiniana, non mancarono di servirsi di ambedue, è riuscito di spiegare. Ma non si può negare che ce ne sieno di quelli, che anche ai fautori più decisi delle diverse teorie scientifiche sono parsi di dubbia, o anche d'impossibile interpretazione.

Noi ci occuperemo più specialmente di questi ultimi. Il Darwin ha applicato felicemente la sua penetrazione veramente superiore a provare il valore del principio della scelta naturale e dell' adattamento intelligente nella spiegazione degl'istinti più complessi e più studiati degl'imenotteri superiori ; il Romanes ha spiegato felicemente , con gli stessi principii, l' istinto di simulare la morte, che si riscontra negli animali delle specie più diverse , e lo stesso Darwin ha dato un'ingegnosa spiegazione dell' istinto, che talune specie di uccelli hanno, di simulare le ferite. Sulla classica spiegazione darwiniana dell'istinto costruttivo delle api non ci fermeremo, perchè essa è generalmente nota , anzi a buon diritto famosa , *epochemachende*, nella storia delle teorie dell' istinto, ed è valsa più di tutte le dimostrazioni puramente teoriche a porre la teoria della formazione naturale sulla via di trionfare delle dottrine opposte. Ma sarà utile di fermarsi alquanto sulle due altre interpretazioni accennate; per mostrare preliminarmente come certe forme d' istinto, a prima vista ribelli , si spiegano nel modo più piano e convincente con l' applicazione dell' uno o dell' altro principio.

Il fenomeno della cosiddetta simulazione della morte si ritrova nelle più diverse specie di animali, dal granchio

all' elefante. Parecchie specie d' insetti lo posseggono, e così i ragni, lo storione, le oche selvatiche e la lodola dei campi. Tra i mammiferi si ritrova nel sorcio, nello scoiattolo e nella donnola, nel lupo e nella volpe. Yesse lo ha riscontrato nei serpenti, Bingley nel granchio comune, Tennent nell' elefante. Già il solo fatto di essere comune a specie tanto diverse, e appartenenti ai più lontani ordini della serie animale, fa dubitare, che si tratti di un vero e proprio istinto. Il Couch difatti crede, che questi fenomeni si possano spiegare meglio come una paralisi prodotta dal terrore, piuttostochè come un istinto o come un' astuzia dell' animale; e questa ipotesi è avvalorata dalle ricerche del Preyer sull' ipnotismo degli animali, le quali mostrano che la paura è in essi causa di catalessia. Anzi lo stesso Preyer crede, che negl'insetti il fenomeno sia dovuto interamente alla catalessia, e la sua opinione è confortata dalle osservazioni del Darwin, il quale nota che la loro attitudine non è mai precisamente quella dell' animale morto. Altre volte l' immobilità ha potuto essere un mezzo di difesa preferito dall' animale, o fissato dalla scelta naturale, secondo le varie condizioni degli speciali organismi. Così gli animali imitativi pel colore e per la forma si tengono immobili, per salvarsi dal nemico, come gli oggetti inanimati ai quali somigliano. Ed animali, non abbastanza agili per trovare sicuro scampo nella fuga, saran venuti in possesso di quel mezzo opposto di difesa, perchè quelli di essi, che la paura ha immobilizzati, sono stati risparmiati, e sono invece periti quegli altri, nei quali la paura ha prodotto l' effetto contrario.

Ma appunto queste considerazioni rendono impossibile

di applicare questa spiegazione ai casi, in cui gli estremi che essa suppone non si verificano. Così la volpe, che è un animale agilissimo, non dovrebbe mai cercare la sua salvezza nell' immobilità o nella simulazione della morte. Ora qui si presentano due spiegazioni possibili, o la catalessia prodotta dal terrore, o l' intelligenza dell'animale. Se non che i fatti della cosiddetta simulazione della morte non sono punto costanti negli animali superiori, e perciò non sono effetto dell' istinto, ma o dell' azione paralizzante del terrore, o di un accomodamento momentaneo, cioè di un' astuzia dell' animale. I casi della seconda specie sono più rari, visto che la paura non è uno stato d' animo favorevole all' uso delle astuzie, le quali richiedono una certa presenza di spirito e una certa padronanza dei proprii atti. Ma se l' animale è naturalmente astuto, e non timido, se lo sviluppo della sua intelligenza è del grado di quella dei mammiferi superiori e di talune specie di uccelli, la simulazione della morte è possibile, non già a titolo d' istinto, ma di industria momentanea e di momentaneo adattamento. Qualche esempio non dubbio si è avuto nei primati antropomorfi, a cui la simulazione della morte è servita per attrarre la preda e per afferrarla di sorpresa. Ma come vero e proprio istinto la simulazione della morte non esiste; esiste come effetto dell' azione paralizzante del terrore, o come atto dovuto all' intelligenza e alla volontà dell' animale.

Talune specie di uccelli, come l' anitra e la pernice, allorchè sono perseguitate da qualche quadrupede cacciatore, p. es. il cane, invece di prendere il volo e fuggire, impegnano col cane un certo combattimento simula-

to, fatto di assalti improvvisi e di improvvise ritirate, tenendo per lo più un' ala pendente, come se fosse ferita. Il Darwin crede, che questo curioso istinto si sia prodotto nell' atto di difendere la covata, e che abbia avuto per fine di allontanare il cane da essa attirandolo sopra la madre. L'uccello volerebbe, in questa finta battaglia, lontano dalla covata, e così ne allontanerebbe il suo persecutore; e la simulazione delle ferite servirebbe a mantenere in questo la speranza della preda.

Quello tra gli avversarii della dottrina sull' origine naturale dell' istinto, che ha accumulato il più gran numero di esempii, buoni e cattivi, concludenti e non concludenti, è stato l' Hartmann; e gioverà di liberare prima la disputa dagli esempii male scelti, per restringerla poi a quelli, che resistono davvero ad ogni tentativo d'interpretazione, e consigliano una qualche correzione e un qualche completamento della teoria.

Un gruppo di esempii non concludenti, a parer mio, è quello tratto dagl' istinti così detti divinatori degli animali. Si sa, che se gli uccelli migratori si raccolgono per la partenza prima del consueto, è segno che l'inverno è precoce, e che ritarda se ritardano. Se la testuggine scava più profondamente la sua tana è segno che l'inverno sarà più crudo. Quando le gru o altri uccelli aquatici abbandonano presto i luoghi dove comparvero a principio della primavera, bisogna aspettarsi un'estate calda e secca, che inaridirà i pantani che scelgono come dimora. Negli anni d' inondazione il castoro costruisce a più alto livello la sua dimora fluviatile o lacustre, e i sorci campagnuoli del Kamschatka si allontanano a frotte. Le vicissitudini

atmosferiche sono preannunziate dal modo come i ragni tessono le loro tele ; e non serve di aggiungere altri esempii, perchè è noto che questi fatti servono anche di regola all' uomo, che li ha anzi esagerati, fondandovi su una pseudoscienza, la scienza augurale. Ma tutte queste previsioni si spiegano agevolmente ammettendo, che sieno collegate a certe percezioni sensitive, che gli animali posseggono o esclusivamente, o in grado molto maggiore dell' uomo. Sono percezioni di stati atmosferici precursori, determinate dall' influenza che questi stati esercitano sul loro organismo in generale, o su taluni organi speciali, segnatamente di senso, o sul dinamismo dei loro centri nervosi, o del loro sistema nervoso in generale. E se queste percezioni si sono collegate nell' esperienza della specie con certi fatti consecutivi, non c' è niente di strano che siasi prodotto un istinto destinato a proteggere l' animale contro di essi. L' adattamento, da principio intelligente e non generale, è diventato automatico e generale sotto l' azione della scelta naturale e dell' eredità, per modo che il fatto ora non argomenta nessuna previsione, nessuna rappresentazione cosciente d' uno stato futuro, ma è l' effetto della percezione sensitiva con la quale si è connesso direttamente.

Un altro caso d' istinto difficile a riportare all' intelligenza è, secondo l' Hartmann, quello che esige la cooperazione di più individui all'opera comune, quando, come negl' imenotteri, si manifesta in ispecie animali la cui intelligenza, relativamente sviluppata, non è però tale quale il loro istinto richiederebbe che fosse; e che non hanno mezzi precisi, e diremmo analitici, particolareggiati, di

comunicazioni tra loro. Se si considera il grado di cooperazione che l'istinto delle api richiede, si resta maravigliati come sia possibile non solo che a ciascuna classe di api sia affidato un còmpito speciale, ma che ciascuna ape non esegua che una piccolissima parte dell'opera comune tanto complessa, e l'esegua con perfetta sicurezza, e come se portasse nella sua mente il piano totale di quella. L'Hartmann dice, che neanche l'uomo sarebbe capace d'una così precisa e minuta cooperazione, ed è vero; ma questa osservazione appunto avrebbe dovuto metterlo sulla via di spiegarsi il fatto senza ricorrere a un principio trascendente. Difatti quella forma di cooperazione non si spiega con la riflessione cosciente e con la mutua intelligenza, ma con l'intelligenza meccanizzata, che fa riprendere il lavoro a ciascun individuo esattamente dal punto al quale è stato condotto dall'altro. L'intelligenza qui non interviene, se non per quanto è richiesto dalla percezione del punto, al quale l'opera è stata condotta. Inoltre bisogna tener conto dell'effetto della specializzazione dell'intelligenza. È vero che l'intelligenza specializzata deve serbare una certa proporzione con l'intelligenza generale dell'animale, ma è vero anche che la specializzazione porta la perfezione dell'intelligenza in una direzione determinata molto più avanti di quello, che essa raggiunge in qualunque altra direzione. L'istinto, in quanto dipende dall'intelligenza, è l'esagerazione massima di questa proprietà dell'abitudine, e poichè è intelligenza meccanizzata, può coesistere con una depressione generale del grado dell'intelligenza non esercitata in nessun'altra direzione.

Un' altro gruppo di fatti istintivi pare all' Hartmann inesplicabile con l' intelligenza animale, ed è quello del deporre le uova in luoghi adatti perchè maturino, o in luoghi di dove saranno, per una causa determinata, portati nei luoghi adatti, senza che si possa invocare l'esperienza dell'animale. P. es. certi tafani depongono le uova sulle labbra del cavallo, o su altri punti dove il cavallo si lecca, e di dove sono portati nelle viscere di questo, che è il luogo dove le uova maturano. E certamente in questi casi non si può invocare l'esperienza dell'animale, perchè esso ignora le condizioni indicate. Ma l'Hartmann non riflette, che i casi di cui tratta non sono se non che casi molto specificati e limitati del caso molto più generale della tendenza dell'animale al mezzo proprio, nel quale vive e al quale è adattato. Come il mezzo aqueo, e l'aereo, e il tellurico hanno la propria loro fauna, così l' hanno altre più particolari parti di ciascuno di essi. La distinzione della fauna pelagica abissale e litoranea, la distribuzione geografica della fauna terrestre, la distinzione della fauna rivierasca e di pianura dalla montana, sono casi intermedii, dai quali per specificazione continua si giunge fino alle forme determinatissime delle faune parassite, sia soltanto in una parte della vita, p. es. nella vita embrionale, sia in tutta. Ora nei casi di parassitismo larvale, l' istinto non è un principio ma una conseguenza; la conservazione della specie è dipendente dal luogo dove i germi vengono deposti, e basta la più oscura e indeterminata percezione sensitiva per determinare l' istinto di deporre i germi piuttosto in un luogo che nell' altro.

Un altro istinto singolare è quello d' un' ape solitaria,

lo *xylocopo*, che al momento di deporre le uova, fora il legno morto con una galleria sufficientemente lunga, che porta fino alla parete opposta, lasciando soltanto un sottile tramezzo di tessuto legnoso. Poi raccoglie polline, lo pone nel fondo della galleria, e vi depone su un uovo, e chiude con un suo mastice una prima sezione. Ripete la stessa operazione pel secondo, terzo uovo ecc., poi muore. A suo tempo le larve nascono, prima quella del primo uovo, poi le altre per ordine. La prima fora la sottile parete legnosa del fondo, ed esce; nè mai accade che si volga dall' altra parte, e cerchi l' uscita dal tramezzo che divide la sua sezione da quella della seconda larva. Questa a sua volta fora sempre quello dei due tramezzi, che è in comunicazione con la galleria aperta, e così fanno tutte, fino all' ultima. In questo istinto il punto oscuro è l' abilità delle larve, che mai non falla, e sceglie, per aprirsi il varco, sempre la via più adatta tra le possibili. Ma se si riflette, che l' istinto può avere in questo caso la facile guida delle sensazioni del pieno e del vuoto, molto del meraviglioso viene ad essere spiegato.

Pure, se di questi gruppi di fatti difficili riesce di dare, in un modo o nell' altro, una spiegazione soddisfacente, altri fatti resistono, e per confessione degli stessi autori delle dottrine che si tratta di provare al cimento di essi. Tali sono i fenomeni delle migrazioni, che non sembrano spiegabili, in tutti i loro particolari, con le cause naturali conosciute. Darwin nota, che nelle migrazioni degli animali deve essere distinto l' impulso che li spinge a partire in una certa direzione, dalla causa non ben nota, che fa loro riconoscere una direzione dall' altra, e grazie alla quale

possono serbare la loro via anche nella notte oscura al disopra di vaste distese di mare. È utile però di non badare soltanto ai casi estremi e più difficili, e di non abbandonarsi anche alla tendenza di esagerare la cosiddetta infallibilità dell' istinto. L' istinto migratore si presenta in tutti i gradi, tra luoghi vicinissimi, meno lontani, lontani, lontanissimi; e inoltre la facoltà degli uccelli migratori di non fallire nella loro via non è assoluta. P. es. molte rondinelle disperse sono incontrate dai navigatori nell' Atlantico, e il salmone migratore sbaglia qualche volta la propria riviera. Nondimeno questi sono casi eccezionali, ed è sempre maraviglioso, che una rondine, tornando a primavera da luoghi lontanissimi, dopo aver traversato centinaia di leghe di mare, ritrovi l' aia della stagione precedente, e fino la grondaia sotto la quale costruì il suo nido. Un' altra considerazione, che sembra avviare ad un principio di soluzione, è che il senso della direzione è diffusissimo nel regno animale, che è assai maggiore nell' uomo selvaggio che nell' uomo incivilito, e che, in questo stesso, sembra rivivere in condizioni adatte, p. e. quando trovasi sperduto in regioni incognite senza guida di sorta. La diffusione del senso della direzione nel regno animale non è provata soltanto dagli animali migratori, ma dal fatto, che gli animali, che non sono migratori, e fin gli animali domestici, lo posseggono in grado eminente. Cavalli, cani, gatti, portati assai lontano dai luoghi di loro ordinaria dimora, per paesi svariatissimi, cangiando continuamente di direzione, hanno talvolta, abbandonati a se stessi, trovata la via del ritorno, mettendosi anche per la più breve. Ciò è accaduto anche

se qualcuno di questi animali è stato portato via chiuso, in modo che non potesse vedere la via; il Romanes cita l'esempio di un cane portato da Mentone a Vienna in ferrovia, e che tornò da Vienna a Mentone da se stesso. Il Wrangel riferisce, che gl' indigeni della Siberia del nord regolavano il suo cammino assai meglio che non potesse fare esso stesso con la bussola, e con tutti i suoi ragionamenti ed industrie. Si potrebbe anche invocare la funzione di qualche centro cerebrale, e dei canali semicircolari; ma non sarebbe concludente, perchè questi centri regolatori suppongono la percezione direttrice. Se non che quando invochiamo il senso della direzione non badiamo, che esso è su per giù la cosa stessa da spiegare, e che perciò non è una spiegazione. Che dire poi del caso, anche più singolare, degli uccelli giovani, i quali, come quelli del cuculo, emigrano senza la guida dei loro parenti che hanno emigrato prima? il senso della direzione sarebbe anche ereditario? Ma si consideri quanto siffatta ipotesi sarebbe strana. Centinaia di leghe di paesaggio, comprese lunghe estensioni di mare, oggetto di un ricordo ereditario, e riconosciute e seguite nell' oscurità profonda della notte! Il soggetto è oscuro senza dubbio, ma non disperato. La soluzione sarà trovata, quando si saprà positivamente quali sono le sensazioni direttrici degli uccelli e degli altri animali migratori. P. es. se le rondini, come molti osservatori credono, migrano volando contro il vento del sud, il cómpito della ricerca causale sarebbe assai facilitato, e la stessa eredità del senso della direzione si cangerebbe nell' istinto di volare contro la dolce e calda carezza sua. Questa particolarità dell'istinto

migratore supera dunque la portata delle conoscenze che abbiamo; ma non è un vero e proprio caso d' insufficienza della teoria.

Il difetto di questa pare un poco più evidente in quegl' istinti sociali, che ammettono la funzione degli animali neutri. Come un caso della specificazione delle funzioni e della divisione del lavoro essa è certamente un fatto utile, e quindi ricade sotto l' azione della scelta naturale. Inoltre, importando un adattamento fisiologico, l' atrofia degli organi generatori femminili fino alla completa abolizione della loro funzione; e un adattamento psico-fisiologico, la conservazione d' una parte degl' istinti materni nonostante l' abolizione della maternità, non può essere riportato interamente all' intelligenza come causa. Ricade dunque per molta parte, nella sua genesi, sotto l' azione della scelta naturale operante sulla materia offerta dalla variabilità casuale. Lasciamo ora da parte il difetto grave della variabilità casuale come causa prima degl' istinti primarii, e limitiamoci a considerare il modo d' azione della scelta naturale. Bisogna ammettere che questa operi sopra una società di api o di formiche come su un organismo, ovvero come su una società umana, producendo nell' uno la differenziazione progressiva degli organi, e nella seconda quella delle funzioni. Ma non si può negare che il paragone non è preciso e calzante; perchè, rispetto all' organismo, una società di api è una moltiplicità non di organi ma di individui separati, e non si vede quindi come l' uso e il non uso dell' organo, che è il mezzo della scelta naturale, potrebbe essere cagione dello sviluppo crescente e della crescente atrofia. E, rispetto alla

società umana, rappresenta una differenza non di classi soltanto ma di individualità fisiologiche; e mentre a produrre quelle la scelta naturale si serve dell' intelligenza, non si vede come se ne potrebbe servire a produrre queste.

Un altro fatto anche più difficile a spiegare è l'istinto di taluni imenotteri, gli *sphex*, del genere degli scavatori, aculeati, e che si costruiscono i nidi con sostanze vegetali o con terra. Questi insetti, che non conoscono i loro genitori, e che non conosceranno i loro figli, perchè muoiono innanzi che le larve escano dalle uova che depongono, hanno, come moltissime altre specie d'insetti, l'istinto veramente singolare di porre presso le uova il nutrimento necessario alle larve, e nella quantità che è necessaria al loro sostentamento. Nè questo è tutto; mentre il nutrimento dell'animale allo stato adulto è di natura vegetale, le larve preferiscono il nutrimento animale, e così l' insetto, che non ha mai vista una larva, deve provvedere una specie di alimento diversa da quella che usa esso stesso. E poichè la materia dell' organismo animale si corrompe rapidamente dopo la morte, l' insetto deve provvedere in qualche modo alla conservazione di quella che appresta, affinchè le sue larve abbiano un nutrimento sano. Ed ecco come, secondo i recenti studii del Fabre, questi animali disimpegnano il loro còmpito. Essi scelgono gli animali, che debbono fornire il nutrimento delle loro larve, in una di queste specie, ragni, scarabei, grilli, bruchi, e ciascuna specie di sphex sceglie sempre una stessa specie per farne sua vittima. Non uccidono la preda, perchè il corpo si corromperebbe, ma ne feriscono i centri nervosi in modo,

che la ferita la lasci in vita per un tempo conveniente, ma paralizzata. In questo stato la pongono nei nidi accanto alle uova, cosicchè le larve, appena uscite dalle uova, trovano il nutrimento animale che loro conviene. Questa specie di perizia anatomo-fisiologica è resa anche più sorprendente dai particolari della sua manifestazione. Se la vittima è il ragno, lo sphex fa una sola puntura nel grosso ganglio, nel quale è raccolta la maggior parte della sostanza nervosa di questo animale. Se è lo scarabeo, (e ci sono otto specie di sphex, che prediligono due specie di scarabei), lo sphex lo rovescia prima sul dorso, e poi, tenendolo ben fermo, affonda l'aculeo nella membrana che riveste lo spazio tra il primo e il secondo paio di zampe; la puntura raggiunge il centro nervoso principale, e l'animale è paralizzato. Se la preda è il grillo, lo sphex lo rovescia sul dorso, e lo tien fermo fissando le sue mandibole sull'ultimo segmento dell'addome, mentre che le sue zampe ne mantengono il corpo; le zampe anteriori mantengono le lunghe zampe posteriori del grillo, le posteriori impediscono alle mandibole di questo di mordere, e fanno insieme tendere la membrana che unisce la testa al corpo. Allora lo sphex affonda il suo aculeo successivamente in tre centri nervosi, presso al collo e al protorace. Se la vittima è un bruco, lo sphex infligge da sei a nove punture, una per ciascuno dei segmenti del corpo, a partire dall'estremità anteriore, poi ne schiaccia parzialmente il ganglio cefalico col morso delle mandibole.

Pel Romanes il punto più difficile a spiegare, in questo istinto, è cotesta singolare abilità anatomica. Non trova molta difficoltà a spiegarsi la perizia del ferire nei casi

del ragno e dello scarabeo; perchè, nel primo, è determinata dalla posizione centrale dell'aculeo e del centro nervoso nell'assalitore e nella vittima ; e, nel secondo, il punto colpito è il solo vulnerabile, tutto il resto essendo protetto da una dura corteccia. In ambedue i casi dunque la scelta naturale non ha fatto se non che fissare e precisare quello, che era, in qualche modo, determinato dalla struttura del corpo. Ma pel grillo e pel bruco, che hanno corpo molle, la scelta di punti determinati, adatti per ottenere l' effetto paralizzante dell'aculeo, gli pare meravigliosa. Nondimeno, pur desiderando, com' è giusto, che il fatto sia accertato e chiarito meglio in tutti i suoi particolari, crede che si possa riportarlo all' esperienza dell' animale , all' esperienza antichissima degli effetti prodotti da talune punture, fatte tra molte altre, sopra punti determinati del corpo della vittima. L' esperienza sarebbe diventata abitudine, e sotto l'azione dell' eredità e della scelta naturale, l' abitudine si sarebbe convertita in istinto. Inoltre non è necessario di ammettere , che quando in principio lo sphex colpì la sua vittima, avesse in mente di conservarla, o sapesse che questo accadrebbe. L' uccidere completamente la preda avrebbe reso necessario di moltiplicare le ferite su un corpo inerte , e quando la lotta era cessata , e quindi non è probabile che la cosa avvenisse. D'altra parte lo sviluppo delle larve ha potuto essere modificato dopo, per questo che la preda non era che a metà morta.

Io credo che l' interpretazione data dal Romanes, e alla quale anche Darwin diede il suo assenso , colpisca nel segno. Ma mi pare che lasci fuori quello che è realmente

più ammirabile in questo istinto, cioè l' adattamento dell' azione a un fine, che è fuori dell'esperienza dell' animale. I casi di abilità anatomica non sono affatto isolati, e neppure estremamente rari nel regno animale. Anche talune specie di vespe perforano le corolle dei fiori in corrispondanza del passaggio pel nettare, anzi da quella parte dove il passaggio è più largo e più agevole; e quindi mostrano una certa conoscenza della morfologia dei fiori poco men sorprendente di quella, che gli sphex pare che abbiano del sistema nervoso delle loro vittime. Sono istinti analoghi quelli del furetto, che affonda i suoi lunghi canini nel midollo allungato dei conigli; e della puzzola, che paralizza i ranocchi e i rospi ledendo i loro emisferi cerebrali. Ma quello che, coi dati che possediamo, e con i due fattori, che la teoria ammette, la scelta naturale e l' esperienza, è affatto inesplicabile, è come lo sphex possa pensare a preparare il nutrimento, adatto per qualità e quantità, per esseri che non conosce, e il cui nutrimento è diverso dal suo. Neanche questo fatto è unico nel campo immenso dell' istinto. L'Hartmann menziona un caso analogo, quello di una specie di vespa, la *cerceris bupresticida*, che allo stato adulto vive del polline dei fiori. Ebbene essa pone nelle cellette sotterranee, dove deposita le uova, degli animali, (buprestidae), dei quali s' impadronisce, e che uccide nel momento che abbandonano lo stato di crisalide, profittando della loro debolezza. E non basta; ha anche la preveggenza di inoculare in essi un certo suo liquido, che ne impedisce la putrefazione. Sono molte le specie d' insetti, che depongono nei nidi, accanto alle uova, gli alimenti adatti a nutrire le

loro larve, sono tutte quelle nelle quali i genitori muoiono prima che nascano le larve, e se non lo facessero la specie perirebbe. Ma l' assoluta necessità del fatto non contiene la ragione spiegativa del fatto.

Questo non può essere riportato all' esperienza dell' animale; e poichè, in mancanza di questa, non resta che riaddurlo alla scelta naturale operante sulla materia offerta dalla variabilità casuale, bisognerebbe che questa ce ne desse ragione. Ma evidentamente, poichè l'esistenza della specie è oggi connessa all' esistenza dell' istinto e dipendente da esso, non possiamo pensare che esistesse e ne fosse priva per tutto il tempo lunghissimo, che la formazione dell' istinto avrebbe richiesto, se il caso e la scelta naturale soltanto avessero dovuto effettuarla. Dunque non resta altra via, per mantenere la teoria dell' origine naturale dell' istinto, se non quella di ammettere che i *dati* fossero diversi. P. es. si può pensare, che, *prima*, i genitori di questa specie d' insetti vivessero anche durante il periodo larvale dei loro figli, e che perciò la provvista del nutrimento adatto si facesse sulle indicazioni della loro propria esperienza, e si meccanizzasse diventando istintiva. La separazione delle esistenze sarebbe accaduta dipoi, per una o per altra ragione; p. es. per le mutate condizioni di clima, che avrebbero permessa la maturazione delle uova soltanto in epoche determinate, posteriori alla morte degl' individui, che le avevano deposte.

L' ipotesi non è inverisimile, e ci mostra come anche le forme d' istinto più ribelli si possono spiegare, se i dati si modificano convenientemente. È vero che se la

mutazione dei dati è ipotetica, è ipotetica anche la spiegazione; ma quando non è in contraddizione con la natura dei fenomeni ai quali è relativa, è sufficiente a liberare la teoria dalla obiezione derivante da un caso singolo. Se c' è un caso bene accertato, che non può con nessuna industria essere riportato alla teoria, e le contraddice, la teoria è perciò solo provata falsa. Ma come nessuno rigetterebbe nelle scienze fisiche una teoria, solo perchè non spiega tutti i fenomeni che ne dipendono, purchè i fenomeni non ispiegati non contraddicano alla teoria e non siano immodificabili nei loro elementi; così non si può respingere la teoria, circa la formazione naturale dell' istinto solo perchè qualche caso non presenta ora i dati occorrenti perchè la spiegazione sia esatta. In un ordine di fatti così complesso com'è quello degl' istinti, che ha, per quanto lenta, una storia, e i cui dati sono moltiplici per l'una e per l'altra causa, la difficoltà della ricerca dipende principalmente dalla difficoltà di assodare i dati nella loro integrità e nelle loro mutazioni. È noto, come la più grave difficoltà, che incontra la teoria evolutiva in biologia, dipende dall'incompiutezza dei dati paleontologici, e dalla impossibilità, nella quale perciò si trova la scienza, di ricostruire la più parte delle genealogie dei viventi. Questa scarsezza dei dati paleontologici non dipende soltanto dallo stato poco avanzato degli studii e delle ricerche, ma anche dalla durata, relativamente breve, delle forme di transizione, e quindi dalla relativa scarsezza dei loro avanzi fossili in confronto con quelli delle specie completamente caratterizzate e differenziate. Ora si pensi, che se la paleontologia

biologica è scarsa, quella dell'istinto manca interamente. Salvo il caso raro, e relativamente poco importante, in cui un organo, o una certa forma di un organo, resta come documento d'un' istinto scomparso, gl'istinti nascono, si modificano, muoiono senza lasciare traccia della loro vita. Noi conosciamo gl'istinti che possiamo studiare direttamente, ma ignoriamo la loro storia obbiettiva; e invece di passare da questa alla teoria, siamo costretti di fare la storia sul fondamento della teoria. Non è quindi meraviglia, se la teoria sembra talvolta insufficiente o impotente. Spencer fa un' osservazione giusta su tutte le obbiezioni, che si muovono alla teoria della formazione naturale dell' istinto, opponendo casi d' istinti con essa inesplicabili. Sarà sempre impossibile, egli dice, di spiegare gl'istinti attuali nella loro varietà e nelle loro complicazioni infinite, perchè i loro dati o sono inaccessibili, o se si possono raggiungere, non è possibile di farlo se non che parzialmente e imperfettamente.

Un' altra ragione, che fa parere talora insufficiente la teoria, è che il principio della scelta naturale non opera da sè, ma mediante cause secondarie, delle quali generalizza e fissa immutabilmente gli effetti. Esso è una causa troppo generale per essere anche la causa prossima di ciascun fatto istintivo, e perciò quando si pretende di spiegare questo soltanto con essa, perchè ci manca la notizia degli antecedenti causali prossimi, si fa presto a dire che non è buona, ma si fa male. Quando l'Hartmann giudica inesplicabile l' istinto del bombice, che attacca ed uccide dovunqne l'incontra un certo insetto, non per farsene preda, ma perchè esso s' impadronisce delle sue uova,

ed è quindi il nemico naturale della sua specie, non bada che la scelta naturale non ha fatto altro, in questo caso, che generalizzare e fissare l'emozione di odio, che si è prodotta da prima soltanto sotto l'eccitazione dell' istinto materno nell'atto della difesa dell'uovo. La scelta naturale non può scegliere, se non ha nulla da scegliere; e perciò ci pare che non spieghi niente, quando non sappiamo su quali effetti di cause prossime essa spiega la sua azione. La larva dello scarabeo maschio si scava un foro di diametro doppio di quello dello scarabeo femina, e questo diametro è quello che ci vuole perchè si possano sviluppare le corna, di cui la larva, nell' atto che si scava il foro, non sa nulla. Anche in questo caso il principio della scelta naturale appare insufficiente, ma perchè manchiamo della conoscenza delle cause prossime. Similmente non ci spieghiamo con la scelta naturale l'abilità, che il bruco del pavone di notte, (saturnia pavonia minor), pone nel costruirsi il bozzolo. Esso non adopera i mezzi chimici, di cui si servono molte altre specie per forare il bozzolo, allorchè, giunte allo stato d'insetto perfetto, ne debbono uscire. Invece lo fa sottile e fragile in un certo punto, e perchè non sia, per questo, facile preda di specie nemiche nel periodo d'impotenza a difendersi, che è propria dello stato di crisalide, rinforza il punto debole con un'armatura interna di setole rigide, facili a scostare per l'animale che voglia uscire, ma che oppongono una forza considerevole, secondo il principio della resistenza delle volte, all' animale che si provasse a penetrarvi da fuori. La costruzione del bozzolo e il modo d'uscirne dipendono solo indirettamente dalla scelta na-

turale, come azione comune ed ereditaria della specie; ma la sua origine immediata, come quella di qualunque altro istinto, non può essere spiegata se non si hanno presenti le cause esterne ed interne, fisiche e psichiche, che la produssero la prima volta, e che resero possibile che un qualche fatto o prodotto cadesse sotto l'azione del principio biologico.

V.

L' intelligenza animale e l' istinto.

Se non che, se si può concedere, che con la scelta naturale e con l'adattamento intelligente, con le ipotesi sulla mutazione dei dati e sulle cause prossime, non c'è quasi forma d' istinto, che si mostri ribelle alla teoria della formazione naturale, non pare che questa si possa considerare come perfetta in se stessa, dal doppio punto di vista psicologico e biologico, neppure in quella forma sintetica, e perciò più completa, che le è stata data dal Romanes. Un difetto essenziale di questa mi pare che consista nel prendere il principio della scelta naturale troppo strettamente nel senso darwiniano, e troppo più di quello che sia conceduto di fare dal progresso delle teorie biologiche dopo di Darwin, le quali hanno assegnato un posto affatto secondario al principio della variabilità casuale, e rinunziato alla teoria delle trasformazioni minime e lente come regola unica o generalissima. E un difetto anche maggiore credo che si annidi nel significato che attribuisce all' altro principio, cioè all'adattamento intelligente e

all' esperienza dell' animale. Evidentemente, quantunque il pensiero proprio del Romanes sia di dare a questo principio un valore molto superiore a quello attribuitogli dal Darwin, pure esso è sempre per lui un principio subordinato, che entra nella formazione degl' istinti secondarii soltanto, perchè i primarii sono prodotti dalla scelta naturale operante sui prodotti delle variazioni casuali. E questa posizione od ufficio secondario dell' esperienza è dipendente dalla considerazione , che la dose e il grado d'intelligenza, che l'istinto richiede, non può in moltissimi casi essere attribuito all' animale, perchè quei casi sono d'istinti, che ove fossero stati prodotti dall'intelligenza , starebbero a testimonianza d'un' intelligenza superiore. Insomma il Romanes per esperienza e per intelligenza, come cause d' istinto, e nella teoria dell' istinto, intende soltanto quelle che sono capaci di abbracciare tutte le relazioni che un dato istinto implica, e coordinare riflessivamente e coscientemente i mezzi col fine. Il Romanes non ignora che ci può essere un'esperienza, o come si dice un'inferenza inconsciente, ma nella sua teoria dell' istinto non ne usa , e non adopera il secondo principio se non che nel senso che abbiamo indicato.

L'applicazione del principio della scelta naturale, operante sulla materia fornita dalle variazioni casuali, alla formazione dell' istinto, incontra le stesse difficoltà che le si oppongono in biologia, le quali acquistano anzi, sotto un certo rispetto, una forza maggiore. Siccome l' istinto è un atto complesso e strettamente adattato, che ha per la conservazione dell'individuo e della specie la stessa importanza degli organi, non si può pensare che sia abbandonato, nell'ori-

gine sua, al principio delle variazioni minime ed accidentali. L' adattamento utile esige una certa prontezza, una certa celerità nella produzione dell' azione istintiva, senza di cui nè potrebbe adempiere il suo fine, nè potrebbe offrire materia alla scelta naturale. Questa ha già un compito più difficile, e che richiede maggior tempo, nella generalizzazione e fissazione delle azioni istintive, di quello che abbia nell'adempiere lo stesso ufficio relativamente alle strutture organiche. La trasmissione d'un carattere morfologico è più facile di quella di una funzione, e la trasmissione d'una funzione fisiologica è più agevole di quella di una funzione psichica qual' è l' istinto. Quindi, se alle difficoltà inerenti all' azione propria della scelta naturale si aggiungono quelle insormontabili della variabilità casuale, si rischia di rendere affatto inintelligibile la formazione degl' istinti, che il Romanes chiama primarii, cioè di quelli nei quali egli suppone, che non abbiano nessuna parte l' intelligenza e l' esperienza dell' animale. Bisognerebbe quindi compiere, anche in rapporto all' istinto, la teoria darwiniana, com' è stato fatto in biologia. E a me pare, che questa integrazione dovrebbe essere fornita dai due principii dell' *adattamento indiretto*, e della *trasformazione delle funzioni*.

Già, per l' istinto, che è una funzione, l' adattamento è una causa molto più pronta ed efficace, che non sia la variazione accidentale; perchè esso è capace di produrre integralmente tutte quelle azioni istintive, che sono immediatamente e direttamente correlative alle condizioni del mezzo. Ma quando la correlazione non è diretta, e l' istinto è molto complesso, e importa una modificazione

o un' integrazione considerevole dell' istinto preesistente, non si può pensare che si produca in quella misura che è necessaria, perchè la scelta naturale operi su di esso, se non mediante l' adattamento indiretto. Dicesi indiretto l'adattamento, che non si verifica nell'individuo sul quale agirono prima le condizioni del mezzo, ma nei suoi discendenti, per via della comunicazione della loro azione all'organismo nascente, cioè al germe fecondato o all'embrione. La plasticità dell'organismo, in questo stato, è immensamente maggiore di quella, che è propria dell'organismo già formato ed adullo; e inoltre, siccome l'embrione e il germe sono il principio d'una lunga evoluzione, qualunque impulso direttivo è comunicato ad essi è capace di produrre in ultimo un effetto considerevole. Cosi, tra due linee divergenti, si può produrre qualunque intervallo, essendo questo una funzione della grandezza dell' angolo e della lunghezza delle linee. L' adattamento dunque, e l' adattamento indiretto in particolare, vanno messi in prima linea rispetto alla variabilità accidentale, alla quale, nella genesi dell'istinto, spetta una funzione, se non inapprezzabile, certo molto secondaria.

Il principio della *trasformazione delle funzioni*, al quale si attribuisce ora una cosi grande importanza in biologia per ispiegare il passaggio da uno ad altro tipo animale, può essere con lo stesso diritto invocato per le trasformazioni degl' istinti. In biologia la trasformazione delle funzioni si concepisce così; ciascuna funzione complessa si può considerare come la risultante di più funzioni elementari, delle quali una è la principale e le altre sono subordinate. Allorchè, per una variazione nel mezzo,

la funzione primaria degenera, si sviluppa una delle secondarie, quella cioè che è la meglio adatta alla nuova condizione; e tutto il complesso funzionale varia pel nuovo rapporto di subordinazione, che viene a stabilirsi, e per la legge della correlazione di sviluppo, che si applica non meno alle funzioni che agli organi. La grande varietà degl' istinti nelle specie affini, p. es. la diversa maniera di fare il bozzolo, di costruire, di tessere, e soprattutto le varietà degl' istinti nella stessa specie, connesse con la diversità dei luoghi, p. es. il diverso modo di costruirsi il nido del ragno terrestre e dell' aquatico, possono trovare in questo principio una causa molto più efficace della variazione accidentale.

Però, sebbene con queste integrazioni si ottenga di rendere più intelligibile la produzione della materia su cui la scelta naturale esplica la sua azione, io credo che nessun istinto potrebbe essere prodotto dalle sole cause indicate. Siccome l' istinto non è un' azione fisiologica, e non è neppure un atto riflesso, semplice o composto che sia, eccitato da una sensazione, ma un atto psichico, il cui principio è sempre una percezione, cioè un' esperienza consolidata e resa immediata; così io, credo, e in ciò mi distacco dal Romanes, che non ci sieno istinti prodotti affatto indipendentemente da qualunque esperienza, e che l' origine prima di ogni istinto è l' attività, o più propriamente l' adattamento determinato e diretto da una certa esperienza. Per me insomma il fattore psichico è il principale nella genesi dell' istinto, e la teoria sulla formazione naturale di esso deve adempiere al compito di determinare tutti i fattori psicologici nella loro impor-

tanza relativa, come al primo e più grave che le incomba.

Quello che impedisce al Romanes di riconoscere questa funzione dell'esperienza nella genesi dell'istinto è il senso, troppo alto, nel quale prende l'esperienza. È un errore non suo solamente, e nel quale egli anzi non incorre così gravemente come altri, ma da cui non è immune. Per esperienza egli, e molto più di lui l'Hartmann ed altri, intendono quella riflessiva e pienamente cosciente, che è propria dei vertebrati superiori e dell'uomo, quella che è capace di abbracciare un piccolo sistema di relazioni e di coordinazioni finali di azioni, e in cui l'azione deriva dalla volontà e dalla scelta. Ora se l'esperienza si intende così, non c'è dubbio che la sua funzione sia affatto secondaria nella formazione degl'istinti, che non ci intervenga se non che accidentalmente e da ultimo, e che sia anzi una maniera d'esperienza piuttosto adatta a sostituire l'istinto, anzichè a convertirsi in esso. L'Hartmann, per provare che l'ingegnosa costruzione del bozzolo della *saturnia pavonia minor* non può essere effetto dell'intelligenza dell'animale, pretende che quegli il quale sostiene la tesi contraria debba attribuire alla larva di quell'insetto nientemeno che il ragionamento che segue. « Ecco qua, io sto ora per diventare crisalide, e in questo stato io sarò immobile, insensibile, senza difesa e quindi facile preda di ogni sorta di nemici. Per premunirmi, mi debbo chiudere entro un riparo solido, che non sia facile ai nemici della mia specie di perforare od infrangere. La natura mi ha dato i mezzi di farlo, ma se, per necessità di difesa, debbo costruirmi un riparo solido,

debbo anche badare che io possa, diventata farfalla, uscire dal mio riparo, e non restarvi chiusa come in carcere costruitomi da me stessa. Ora quella farfalla, che sarò io, non ha mezzo di rompere un involucro così resistente, non mezzi meccanici, non mezzi chimici; quindi occorre provvedere, facendo, almeno in un punto, così debole l'involucro, che quella lo possa traversare con poco sforzo. Insieme però bisogna badare, che da questo punto debole non penetri il nemico; quindi bisogna trovare un modo, per cui sia facile da quel punto l'uscita, difficile l'entrata. Bisogna dunque rinforzare il punto debole con una armatura interna così fatta, che sia facile a superare dall'interno, difficile a forzare dall'esterno. Un'armatura di sottili assi rigide, disposte secondo il principio della resistenza delle volte, è quella che fa al caso, e dunque facciamola ».

Certo la *saturnia pavonia minor*, malgrado il suo bel nome, non possiede un'esperienza di questa specie e grado, e non solo essa, ma nessun animale, dall'uomo in fuori. Per fare un ragionamento simile è necessaria la funzione dell'astrazione aiutata dai simboli linguistici, e l'animale non possiede nè quella funzione nè questi simboli. Tutta la sua logica è chiusa nel cerchio della percezione sensitiva, nell'inferenza da caso a caso, da particolare a particolare. Il Romanes non arriva alle esagerazioni dell'Hartmann, e distingue la ragione animale dall'umana, sebbene dica che la differenza è di grado, non di qualità; ma non fa uso di questa distinzione. E quando respinge l'origine di un dato istinto dall'esperienza, e invoca i fattori biologici in luogo degli psichici, ha sempre

presente quella forma di esperienza, che si potrebbe dire sintetica e cosciente, che è da meno di quella specificamente umana, ma che non si può ammettere se non che nei gradi superiori della scala animale. Così, quando nega, che nell' istinto d' incubazione ci sia come fattore l' esperienza, lo nega perchè crede, che quell' esperienza avrebbe richiesto la conoscenza dell' azione del calore sullo sviluppo dell' uovo, e della loro connessione causale.

Non è difficile intendere la ragione, per la quale, quando si dice esperienza, ragionamento, si corre spontaneamente col pensiero a quella lor forma, che è propria dell' uomo. Si sa che questi fa necessariamente la psicologia animale sul modello dell'umana, conchiude dall'identità, (in questo caso esterna ed apparente), degli effetti, all'identità delle cause; e si sa anche, che questo procedimento non è logicamente giustificato, se non quando si può essere certi, che gli effetti non hanno potuto essere prodotti da altre cause. L'antropomorfismo è la tendenza inevitabile di ogni psicologia, preumana o sovrumana, animale o divina, fatta dall' uomo. Questa tendenza è non solo avvalorata, ma tradotta in atto, ed applicata nei più minuti particolari, dalla necessità, in cui siamo, di *pensarla parlandola*, cioè traducendola nei termini precisi e particolareggiati della psicologia umana. Il linguaggio, che è, (qualunque ne sia la causa, natura, uso, convenzione), il nostro pensiero stesso, nel riprodurre un fatto della psicologia animale, lo ripresenta nella forma analitica ed astratta che gli è propria, e perciò solo lo falsa. E se al Vico parve, che per le tante astrazioni di cui oggi son piene le lingue, ci è negato di poter entrare

nella vasta imaginativa dei primi uomini, che fondarono l' *umanità gentilesca*, la difficoltà cresce quasi infinitamente nel passaggio dalla psicologia animale all' umana, ed occorre procedere con scientifica cautela nel determinare il concetto dell' esperienza e del ragionamento nel semplice animale.

Il Ribot, nel suo libro sull' eredità psicologica, crede che una certa maniera di esperienza e d' intelligenza sia necessaria per spiegare la formazione dell' istinto; ma ne imagina una a suo modo, che non riesce facile d' intendere che cosa sia. Secondo lui, l'adattamento istintivo sarebbe intelligente in principio e alla fine, e sarebbe interamente meccanico ed automatico nel mezzo. La coscienza non essendo che un epifenomeno, basta che ci sia al principio e alla fine di ogni parte negl' istinti complessi; in mezzo può stare il processo nervoso inconsciente, che è il fatto principale ed essenziale. A me veramente non riesce d' intendere questa ipotesi. Se la coscienza è un epifenomeno, e il processo nervoso sta senza di essa, e compie egualmente bene, anzi meglio, l'ufficio suo, a che serve questa coscienza iniziale e finale? Per vedere se c' è una forma d' esperienza adeguata all' istinto, e che si può invocare fin dalle prime origini di questo, bisogna vedere se l' esperienza pienamente riflessiva e cosciente è la sola che l' uomo possegga, o se ce n'è un'altra, che l'uomo ha in comune con l' animale, e la cui apparizione nella serie animale coincide con l'apparizione dell'istinto.

Noi sappiamo, che la percezione non è, come pare, una conoscenza immediata, ma una *ricognizione*, che va dalle

più semplici alle più complesse; una ricognizione spontanea, a processo abbreviato e reso automatico, e di cui soltanto il risultato è presente alla coscienza. Sappiamo, che ogni percezione è un' inferenza inconsciente, che è il prodotto dell' associazione psicologica da una parte, e della nativa oggettività dell' attività rappresentativa in ogni suo grado, a cominciare dalle sensazioni. La psicologia empirica è in grado d' indicare uno per uno i processi integrativi da cui risultano le percezioni, e di risolvere caso per caso ogni intregrazione, che sia una percezione, nei suoi elementi. L' Helmholtz lo ha fatto stupendamente per le percezioni visive, segnatamente per quelle della terza dimensione, ma non c' è dubbio che la teoria sia generale, e si estenda alle percezioni di tutti i sensi. Il Sully, nel suo libro sulle *illusioni*, ha mostrato, che l' illusione nasce ordinariamente dall' applicazione mentale d' una regola valida pel maggior numero di casi ad un caso eccezionale, vale a dire che l' illusione è un ragionamento spontaneo, un'inferenza da caso a caso, ma sbagliata, una percezione erronea.

Studiando la genesi della percezione, la Psicologia mostra, che questa facoltà ha gradi, secondo la complessità degli oggetti e delle relazioni percepite; e poichè ogni percezione contiene un' inferenza, parrebbe che non si potesse segnare una linea netta di distinzione tra quella e questa. E così è difatti, se si considera il carattere generale della funzione, e non si attende alla sua graduazione. Ma se si tien conto di questa, si può, dal punto di vista soggettivo, dire, che un certo atto è una percezione e non un' inferenza, quando l' inferenza inchiusa nella

percezione non è direttamente riconoscibile alla riflessione ordinaria di colui che l'ha fatta, ma è riconoscibile solo mediante una riflessione superiore, un'analisi di carattere scientifico, per modo che l'inferenza non apparisce e non può apparire nella coscienza. Ed è invece un'inferenza e non una percezione, allorchè, sebbene non sia presente alla coscienza nell'atto che si compie, è direttamente accessibile alla riflessione di chi l'ha fatta, e distintamente riproducibile. Dal punto di vista oggettivo, si può dire, che mentre la percezione è un'inferenza relativamente semplice, l'inferenza è come una percezione di secondo grado, è la percezione di una o più relazioni tra le relazioni, è insomma uno sviluppo della percezione.

Da ciò risulta, che il processo d'inferenza, che è poi, nelle sue fasi superiori, ragionamento, non è, nelle prime fasi, un processo di comparazione cosciente. Esso esce dalla percezione in maniera immediata, e non è da principio altra cosa che la facoltà di fare delle *induzioni pratiche*. P. es. allorchè passeggiamo per una via molto frequentata, e siamo immersi in un colloquio interessante, noi sogliamo evitare le persone in cui ci abbattiamo, anche senza aver chiaro nella coscienza il processo intelligente che ha regolato il nostro cammino. Lo stesso ha luogo nel camminare che facciamo per un terreno irregolare, e nel salire una scala; e più spiccatamente nel caso che due frettolosi s'incontrino, e si facciano alternativamente dall'una e dall'altra parte per evitarsi. Si badi però, che questi esempii non debbono considerarsi come esprimenti specificamente questa prima fase della facoltà delle induzioni pratiche. Essendo tolti dall'uomo adulto,

essi sono in realtà reminiscenze, echi dell'anteriore esperienza cosciente, piuttostochè casi della fase primitiva incosciente dell'induzione. Ma dell'esistenza di questa anche nell'uomo non si può dubitare, se si riflette a tutti quegli adattamenti, che hanno luogo nel primo periodo infantile. Adunque la prima fase dell'inferenza o induzione che voglia dirsi, (prendendo la parola induzione in senso lato, non come quella special forma di ragionamento che la logica studia), è quella che nasce con la percezione e nella percezione. L' utilità di tutte le nostre percezioni dipende infatti dal supplemento induttivo mentale, che l' esperienza abituale, cosciente e inconsciente, fornisce, e la funzione dell' induzione nella vita animale, e nei primordii dell' umana, è puramente pratica. Il grado infimo dell' induzione è dunque quello, nel quale l'atto induttivo è quasi parte della percezione, e non emerge nella coscienza sotto forma di atto mentale distinto.

La seconda fase dell'induzione è un maggior grado di complicazione della fase precedente, che suppone un'esperienza, (e una capacità d'esperienza), più larga, e produttrice di adattamenti più complessi, comprendenti un maggior numero di relazioni coordinate. Questa fase suppone un'associazione più complessa di rappresentazioni di oggetti, qualità e relazioni, e la potenza di indurre, allorchè certi termini del gruppo sono percepiti, i termini non percepiti. P. es. quando completiamo il segno con la cosa significata, e la circostanza concomitante con la cosa, e proporzioniamo l' azione a questa integrazione induttiva delle percezioni. L'atto d'induzione è, anche in questa fase, troppo rapido per poter essere immediatamente e diretta-

mente riconosciuto come atto mentale distinto, ma la riflessione mostra, che l'atto d' induzione era effettivamente separato dall'atto percettivo. P. es. la fuga del timido, o l'avanzarsi del coraggioso al segno dell' imminente e pericoloso nemico, o l'attitudine di offesa o di difesa.

La terza fase è quella, nella quale ci è comparazione cosciente degli oggetti, qualità e relazioni, ma senza riflessione sul processo stesso del ragionamento. P. es. se, al vedere un uomo, o una cosa, io rifletto sulle caratteristiche che presenta, per vedere se può servire al mio bisogno e in che modo.

L' ultima fase è quella, nella quale il processo induttivo è riconosciuto come tale, e diventa esso stesso oggetto di conoscenza. In questo grado noi usiamo dell' astrazione, isoliamo volontariamente le qualità e le relazioni, classifichiamo gli oggetti pei bisogni dell' induzione. E perciò in esso diventa necessario di sostituire i simboli, (verbali), alle cose, e la logica dei concetti sorge per la prima volta dalla logica delle sensazioni.

Evidentemente gli animali posseggono la prima fase dell' induzione o inferenza, la fase che abbiamo detta percettiva. Una sola differenza ci è dall'animale all'uomo rispetto ad essa, ed è che nell'animale tanto la percezione quanto l' inferenza percettiva è, come provano le esperienze dello Spalding, assai più direttamente collegata con la memoria organica, che non sia nell'uomo. Difatti, mentre i neonati degli animali mostrano una coordinazione perfetta degli atti con le percezioni, i neonati dell' uomo sono i più disadatti, i più imbelli, ed hanno assoluto bisogno dell' assistenza dei genitori per non perire. Inoltre le esperien-

ze sui ciechi nati operati provano, che l'acquisizione delle percezioni visive è un lavoro lento e laborioso, che si produce in essi alla luce dell' esperienza cosciente, mentre nell' infante e nel fanciullo si produce nell' oscurità dell' esperienza incosciente. Perchè questa differenza tra l' animale e l' uomo? Per apprezzarla giustamente conviene, è vero, notare, che il caso del cieco nato operato non è normale. Un individuo, nato e vissuto cieco fino ad un' età avanzata, ha già fissate le sue percezioni e le sue inferenze percettive, facendo a meno del senso della vista, nella misura in cui è privo di esso; e perciò, quando questo sopravviene, va incontro ad un lavoro di parziale dissoluzione delle associazioni già stabilite, e di nuova formazione. E lo stesso accade negli animali, nei quali le attitudini ereditarie, gl' istinti, possono essere disordinati, se non sono esercitati fin dalla nascita. Nondimeno la differenza tra l' animale e l' uomo ci è, ed è grande, come prova il paragone del neonato dell' uomo con quello dell' animale. Questa spiccata differenza ha indotto anzi molti psicologi, tra i quali lo Stumpf, l'Helmholtz, e il Lotze, a negare all' animale appena nato le percezioni e le inferenze percettive, e a spiegare gli atti coordinati e adattati, che presentano, come dovuti al semplice meccanismo delle azioni riflesse. Se non che questi scrittori non si avvedono, che con ciò non si spiega perchè gli stessi meccanismi adattati di azioni riflesse non si abbiano nei neonati dell' uomo, e non sieno stati formati in esso dall' azione della scelta naturale, segnatamente nel periodo antichissimo, ferino e selvaggio della specie umana. Perciò siamo indotti a cercare una diversa spiegazione del feno-

meno, la quale getta una viva e inaspettata luce tanto sulla natura dell' intelligenza e dell' esperienza animale, quanto sulla funzione di essa nella formazione dell' istinto. La spiegazione consiste in questo, che quanto maggiore è la potenza della memoria psicologica e degli adattamenti coscienti, tanto minore è quella della memoria organica e degli adattamenti o inferenze pratiche incoscienti. Lo spirito umano, appunto perchè è occupato di solito nei processi induttivi di grado superiore, è men capace di formarsi, (e ne ha molto meno bisogno), per mezzo delle associazioni inconscienti, un sistema, piccolo o grande, di induzioni percettive automatiche, che l' animale riesce a formarsi, (e ne ha bisogno assai più), e quindi possiede nelle stesse circostanze. Ci è insomma una vera e propria legge sulla meccanizzazione della intelligenza, ed è, che essa è in ragione inversa del suo carattere astratto e cosciente, e che quando questo carattere prepondera, e nella misura della sua preponderanza, la meccanizzazione cessa di assere organica, e diventa simbolica.

Teniamo conto di questo importante risultato per la genesi dell' istinto, e proseguiamo la nostra analisi. La seconda fase d' inferenza esiste anche nell' animale. Difatti esso è capace di completare la sua percezione sul fondamento dell' esperienza e dell' associazione psicologica antecedente, e di anticipare induttivamente sulla stessa base un avvenimento futuro. La prima e la seconda fase sono ambedue inconscienti, ma relativamente, e la seconda è meno inconsciente della prima. Diciamo *relativamente*, perchè quello che è inconsciente è propriamente l'inferen-

za, non la percezione o le percezioni sulle quali si fonda. Perciò possiamo dire, che l'inferenza suppone la coscienza, ma non ne è accompagnata; e così l'origine dell'istinto, supponendo la percezione, suppone la coscienza, e nondimeno, poichè il processo induttivo, che ne è il fattore, non appare nella coscienza, si può dire che è effetto d'un'esperienza inconsciente.

La terza e quarta fase dell'inferenza, alle quali si dà più propriamente il nome di ragionamento, e quindi di ragione alla facoltà o funzione relativa, sono coscienti. La prima delle due è propria anche degli animali, e propriamente degli animali superiori, vertebrati a sangue caldo, e i più alti tra gl'invertebrati, come gl'imenotteri. Le prove del fatto si trovano raccolte in tutti i trattati di psicologia comparata descrittiva e analitica, e non è necessario d'insistervi. Negli uccelli e nei mammiferi superiori è quella che diciamo propriamente la loro intelligenza, come diversa dall'istinto. Essa è ancora e sempre la facoltà delle induzioni pratiche, (perchè di induzioni puramente teoriche non si può parlare nell'animale), e determina la loro potenza di adattamento alle condizioni transitorie e mutabili. Ma la possibilità che cooperi alla formazione dei loro istinti, almeno come causa posteriore, non si può revocare in dubbio, vista la facilità con la quale si meccanizza nelle abitudini. Negl'imenotteri essa esiste; ma, come abbiamo notato a suo luogo, è strettamonte limitata alla sfera delle loro azioni istintive, ed è sproporzionata alla loro psicologia generale.

Questo fatto è anch'esso significantissimo, anzi fondamentale nella presente discussione, e deve essere tenuto

presente non meno del fatto, e della legge, che ne abbiamo ricavata, sulla meccanizzazione dell' intelligenza. Perchè prova, che lo sviluppo dell'esperienza e dell' intelligenza in una direzione determinata, sia essa cosciente o inconsciente, non è necessariamente proporzionato alla portata dell' *intelligenza generale* dell' animale. È noto che come è più limitato il cerchio d' azione delle facoltà coscienti, maggiore è, in rapporto alla capacità totale, l'abilità di esecuzione in quello. La perfezione delle facoltà dipende bensì dalla potenza o evoluzione psichica generale, ma dipende anche dall' esercizio della facoltà stessa in una direzione particolare e determinata. Così un filologo è inesperto in quistioni di dritto, un fisico o un matematico nelle filologiche, e un filosofo astratto non riesce nelle invenzioni poetiche. Più è speciale la direzione impressa all' attività psichica, e più si concentra in essa tutta la potenza di sviluppo e d'esercizio di cui l'intelligenza dell'animale è capace. Quindi non è meraviglia se raggiunge, in un ordine determinato, una perfezione senza proporzione con quella delle altre direzioni. Ciò accade perchè l' intelligenza non è una facoltà, una forza astratta, ma è il risultato dell' esperienza, e però può essere particolarista, come negl' insetti, se è il prodotto o la fase cosciente, che sopraggiunge all' esperienza, o induzione inconsciente. Nell' animale, essendo l' induzione solamente pratica, non teorica, non è valido il ragionamento che nega l' intervento suo nella formazione dell' istinto, per questo che l' intelligenza, essendo generale, non può essere particolarista. L' intelligenza generale è l' intelligenza teorica, che non è propria dell' animale. Quindi

la quarta fase, che abbiamo menzionata, quella che sola nell'ordinaria logica riceve il nome di ragionamento e di ragione, eccede la psicologia animale, e appartiene solo all' umana.

Percezione ed esperienza sono nomi identici, che indicano cose molto diverse nella psicologia animale e nell' umana, ed anche in gradi molto lontani della stessa psicologia animale.

La percezione, che non esiste mai senza la memoria, è connessa nell' animale piuttosto con la memoria organica anzichè con la psicologica; e tanto più quanto maggiore è in esso lo sviluppo dell' istinto, e la sua psicologia è quasi esclusivamente ristretta entro i confini di questo. È questa connessione quella che ci spiega le percezioni degli animali appena nati, quando non è preceduta nessuna esperienza individuale. Nei mammiferi, che per lo più nascono ciechi e sordi, le percezioni ereditarie dipendono dal senso del gusto, e più dell' olfatto; per es. i cagnolini appena nati, che l'odore del gatto fa ringhiare e sbuffare. Esse sono anche più numerose negli uccelli e nei rettili, e sono forse massime negl' invertebrati superiori. E ciò prova, che la funzione percettiva in questa forma è correlativa con l' istinto, e poichè la percezione è una maniera d' intelligenza, prova che l' istinto è una certa forma d' intelligenza meccanizzata.

La percezione connessa con la memoria psicologica comparisce relativamente presto nella psicologia animale, e se ne hanno segni non dubbii negli anellidi e nei molluschi. Ma essa presenta le maggiori differenze a cominciare da queste specie, e a venire su su, fino ai mam-

miferi superiori. Queste differenze dipendono non solo dall' ampiezza della vita rappresentativa, che è sempre crescente, ma anche dallo sviluppo differenziativo della sensibilità, e dalla preponderanza dell' uno piuttosto che dell' altro dei sensi speciali. Non vi è dubbio, che le sensazioni contribuiscono alla chiarezza del loro contenuto, nella misura della loro oggettività. Sono oggettivi i sensi più nobili, e perciò capaci di maggiore e più vario adattamento alle azioni esteriori, e di diversa provocazione di nuovi stimoli, di maggior contributo all' ordinamento delle molteplici impressioni nell' unità, cioè i sensi spaziali. Posti questi criterii, si vede quanto maggiormente debbono contribuire allo sviluppo della funzione percettiva il tatto, le sensazioni muscolari, e massimamente la vista, in confronto con le sensazioni uditive, gustative ed olfattive. Vi contribuiscono anche in ragione della graduazione e della varietà del loro contenuto; e, sotto questo rispetto, le sensazioni visive e uditive tengono il primo posto, e la vista, che raccoglie in sè ambedue le perfezioni, è considerata a buon dritto come il senso della percezione. Quindi questa non raggiunge la sua perfezione se non che in quelle specie animali, nelle quali, come nell' uomo, la sensazione visiva è preponderante, e ad essa sono subordinate e coordinate tutte le altre. Ma pienamente questa subordinazione e coordinazione non esistono, che nell'uomo; è noto come anche nel cane ci sia, se non una preponderanza assoluta, certo una qualche prevalenza delle sensazioni olfattive nel dirigere le percezioni dell' animale. Ora se si considera, che nelle specie animali, segnatamente negl' invertebrati, ad eccezione

del tatto e delle sensazioni muscolari, le sensazioni oggettive sono poco sviluppate, che gli occhi, quando esistono, sono imperfetti ed immobili, o poco mobili; e che negl' insetti il senso della percezione è il senso indeterminato e non figurato dell' olfatto, si vede quanto nella scala animale deve variare lo sviluppo della facoltà percettiva, e in correlazione con lo sviluppo e con l' organizzazione della facottà sensitiva. Certo chi negasse quella facoltà all' animale, (ed è difficile che ci sia oggi un solo psicologo disposto a farlo), si porrebbe in aperta contraddizione con tutta l' esperienza che abbiamo della vita animale, anche se si limitasse, come fece il Rosmini, a negare alla percezione animale la qualità di essere una forma di conoscenza. Ma non errerebbe meno chi non distinguesse abbastanza tra la percezione animale e l'umana, tra quella degli anellidi e dei molluschi e quella dei vertebrati superiori. Siccome le percezioni derivano dalle sensazioni, e lo sviluppo della sensibilità è enormemente vario da un capo all' altro della scala animale, così non si potrebbe paragonare neppure la percezione di un insetto a quella del cane o di un primate antropomorfo. In quello, la percezione è collegata principalmente alla memoria organica, in questi alla psicologica; nel primo non si allarga guari oltre la sfera dell' istinto, negli ultimi è base della sfera rappresentativa, che si allarga sempre più, e crea un' esperienza sempre maggiore (1).

(1) Questo lavoro è parte di uno più ampio, che abbraccia l'intera Psicogenia. Perciò non sono indicati in esso se non che i risultati, e formulate le induzioni, la cui base di fatto deve cer-

Se passiamo dall' animale all' uomo, la differenza appare anche più grande, non per lo sviluppo della sensibilità, che sebbene considerevole, non è però maggiore, anzi è minore di quello che sia tra gli animali superiori e gl' inferiori, ma per lo sviluppo dell' attività rappresentativa e dell' intelligenza. La condizione del progresso di ambedue è la continua trasformazione delle percezioni in rappresentazioni da una parte, e dall' altra la continua azione trasformatrice, che le rappresentazioni fissate, e i loro gruppi, esercitano sulle percezioni. È una legge nota ai psicologi questa, che l' ampiezza della vita rappresentativa è in ragione inversa dell' eliminazione. Questa eliminazione ci è nell' uomo e nell' animale, ma in questo è senza paragone maggiore. In ciascuna specie animale si formano quei sistemi di rappresentazioni, che sono compatibili col suo organismo fisiologico, e col mezzo nel quale vive. E questi sistemi, o come si dicono anche, queste masse rappresentative, diventano il mezzo di cernita delle rappresentazioni incidenti, delle quali sono assimilate e sistemate soltanto le omogenee, mentre le altre sono eliminate. Nell' uomo non manca questa eliminazione; il guerriero, l' ecclesiastico, la dama elegante, l' uomo politico, lo scienziato ecc. assimilano ed eliminano diversamente, e così l' artista e l' operaio, l' agricoltore e l' uomo dato ai commerci. Per la qual cosa il circolo di rappresentazioni è diverso dall' uno all' altro, ed ha in

carsi nella Psicologia comparata analitica e descrittiva. Questa è stata soggetto della prima parte del corso di Psicogenia da me dettato nell'anno scolastico or ora finito.

ciascuno un aspetto proprio e diverso. Ma queste diversità sorgono sopra un fondo comune di vita rappresentativa assai più ampio di quello del semplice animale. Per quel certo equilibrio, che c' è tanto nella vita sensitiva quanto nella vita rappresentativa dell' uomo, quel fondo è vario, ricco, multiforme, e presentando innumerevoli punti di connessione, presenta anche innumerevoli possibilità di combinazioni nuove, e di nuovi sistemi di rappresentazioni. Invece nell' animale ci è talvolta la preponderanza di un senso, da cui tutte le rappresentazioni prendono colore, e quindi un carattere monotono ed uniforme. Più generalmente, ci è sempre una classe preponderante di rappresentazioni, che è quella che corrisponde alla sua organizzazione psicofisica, e al mezzo nel quale vive, e quindi al suo adattamento; e questa figura e limita tutta la sua vita psichica. Tutto ciò che le è contrario è eliminato e va perduto, e quanto più si scende nella scala animale, tanto più questo carattere di monotona uniformità, quest'angustia della vita psichica aumenta. Essa si svolge, con la memoria che ne è base, in una sola direzione, la funzione si specializza fin da principio, ed è incapace di altro uso. L' istinto è sempre, dall' imo al sommo della scala animale, il centro della vita rappresentativa. Da principio questa è così poca cosa, che non può subire neppure un principio di organizzazione, l' istinto non è nato. Poi l' attività rappresentativa e la istintiva coincidono, e l' una passa nell' altra e rivive dall'altra. Da ultimo l' attività rappresentativa spazia più largamente dell' istintiva, ma le gira, come si dice, attorno,

ne muove e vi ritorna, ma non se ne distacca completamente mai.

La ragione del fatto è, che l'intelligenza animale è sempre pratica, costretta nei limiti dell' adattamento, e non arriva mai ad essere teorica. Il diventare teorica, e quel conservarsi delle rappresentazioni nella loro forma e natura obbiettiva, che ne è la condizione, non sono possibili senza il linguaggio. La lingua è causa, che la vita rappresentativa nell'uomo, a differenza dell' animale, sia assai più ricca della percettiva; e le imagini conservate nella lingua sono i mezzi più potenti di signoreggiare le percezioni mediante le rappresentazioni. La parola non solo conserva le rappresentazioni, ma conserva anche ad esse la loro schietta oggettività. Nell'animale la stabilità delle rappresentazioni non si ottiene se non che passandole dalla memoria psicologica all' organica, cioè sopprimendo la maggior parte della vita psichica per salvarne la parte minore. La lingua è invece una specie di memoria organica, che non ha cessato di essere psicologica; è un mezzo, (simbolico), di fissare le rappresentazioni, senza diminuire, anzi accrescendo il loro carattere psichico. Difatti, non solo la parola è connessa con la rappresentazione come fatto psichico, e la riproduce, ma anche, e ciò pone l'ultima e più importante delle differenze, è il mezzo col quale la funzione dell' astrazione si esercita, e che è l' organo materiale del concetto. « Il concetto, dice l' Hamilton, ricadrebbe, appena formato, nel caos dal quale lo spirito lo ha evocato, se il segno verbale non lo rendesse permanente nella coscienza. Certo il concetto

esiste prima del segno, ma questo è necessario per assicurare i nostri progressi intellettuali, per fissare quello che è già acquisito per la conoscenza, e farne un punto di partenza nuovo per ulteriori progressi. Un esercito si può spargere su un paese, ma non lo conquista se non vi costruisce delle fortezze. Le parole sono come le fortezze del pensiero, esse ci permettono di stabilire la nostra dominazione sul territorio che il pensiero ha già conquistato, e di fare di ciascuno dei nostri acquisti intellettuali una base di operazione per farne dei nuovi. Ovvero, per adoperare un' altra imagine, il rapporto tra la parola e il concetto è quello stesso che c' è tra lo scavare un tunnel nella sabbia e la muratura. Voi non potete procedere avanti nello scavare senza fare ad ogni passo una volta. Ebbene il linguaggio è per lo spirito quello che è la volta pel tunnel. Ogni sviluppo del pensiero deve essere seguito immediatamente da uno sviluppo della lingua, altrimenti lo sviluppo si arresta. Dei concetti si possono formare senza il sussidio della parola, ma sono scintille che si spengono immediatamente; ci vogliono le parole per dar loro evidenza, per poterli riunire, per cavarne dei nuovi, per cavare insomma una gran luce da ciò che, senz' essa, sarebbe stato uno sprazzo di scintille subito spento ».

Adunque l'intelligenza e la conoscenza umana non sono senza la parola, e quindi neppure la percezione intellettiva. L'uomo non ha quasi mai una percezione sensitiva pura, ma sempre una percezione formata secondo i concetti. Egli percepisce, più o meno, nella forma dell' universalità, perchè percepisce le impressioni presenti secon-

do le generalizzazioni della sua esperienza passata, e non vede nelle cose percepite quello soltanto che ci vede l'animale, ma le guarda coi mille occhi interni dei concetti fissati nel linguaggio. Il concetto reso stabile nel suo corpo vocale, che è la parola, è l' elemento del sapere umano. Perchè la funzione dell' astrazione, aiutata dalla lingua, rende possibile la permutazione dei generi dei concetti, la considerazione della qualità o dell'attività come sostanza, e quindi la risoluzione della realtà nei suoi elementi, e l' aggruppamento di questi in tante divisioni e parti, ciascuna delle quali rappresenta una special natura e qualità di fenomeni, con le lor leggi, cioè una scienza. Con questo magistero la ragione umana diventa capace di ricollegare la realtà secondo i nessi causali, che si distendono appunto pel vincolo delle qualità elementari, onde uno stesso soggetto reale è studiato da più scienze. La conoscenza nel suo vero e proprio senso, quella che non è adattamento, induzione pratica, ma *teoria*, ha bisogno di disfare la realtà per rifarla secondo i rapporti intelligibili. Essa è dunque un vero e proprio prodotto dell' astrazione, e dove questa manca è impossibile, ed è tutt'altra cosa della conoscenza puramente sensitiva che è propria dell'animale. Il ragionamento proprio dell' animale non ha altro di comune con la forma superiore del ragionamento umano che l'inferenza e la previsione. Ma il suo procedimento si riduce a quella forma dell' analogia, che si riporta immediatamente all' associazione psicologica, la quale determina l'aspettativa che l' avvenire sarà simile al passato, che un certo fatto accadrà come accadde il suo analogo nell'esperienza precedente. L' infe-

renza dell' animale manca di vera e propria *ragione* nel senso logico, non ha altra certezza che di fatto, è una serie retta dall' associazione psicologica, sempre aperta, e che si svolge e si modifica sempre secondo l'esperienza del momento. Invece il ragionamento umano è una serie chiusa, che ritorna su se stessa, e che vale illimitatamente se è esatta l'esperienza sulla quale si fonda. L'esperienza umana si fissa mediante i principii, l'esperienza dell'animale mediante l'adattamento meccanico.

L'intelligenza animale è dunque la facoltà delle *induzioni pratiche*, prima inconscienti e poi coscienti. La fase cosciente apparisce dopo, e si limita da principio a compiere e integrare l'istinto, nè se ne distacca completamente mai, sebbene acquisti nei vertebrati superiori una certa larghezza. Essa non è mai teorica, e si esercita sopra gruppi assai limitati di rappresentazioni, come può conservarne una memoria psicologica che manca di simboli. La sua funzione essendo puramente pratica, adattativa, si meccanizza organicamente, cioè la percezione si connette con la memoria organica, e l'azione si collega direttamente ed automaticamente con la percezione, e questa meccanizzazione è tanto più pronta e sicura quanto più l' intelligenza animale è nella fase inconsciente.

Quindi, se in luogo del significato ordinario della parola intelligenza ed esperienza, desunto dall'ultima fase, o tutt'al più anche dalla terza, poniamo quello che risulta dalle due prime, e la riduciamo alla facoltà delle induzioni pratiche inconscienti, non avremo più ragione di meravigliarci, e non considereremo come paradossale la tesi, che essa sia un fattore essenziale dell'istinto. La

teoria generale sulla formazione naturale di questo deve adempiere, non già il cómpito di spiegare la formazione di ciascun istinto in particolare, la qual cosa suppone presenti caso per caso i dati di ciascuno, e le cause immediate e prossime , ma quello di assegnare i fattori e le cause dell'istinto secondo la sua definizione generale. Ora questa definizione, come risulta dai dati comuni a tutte le maniere d' istinto, è assai complessa , e se si volesse costringerla in una formola abbreviata, quello che si può dire di più esatto è, che esso sia un meccanismo ragionante o una ragione meccanica. Da questo suo carattere spiccato e predominante dipende l' oscillazione delle teorie; delle quali, quelle che si vogliono mantenere sul terreno scientifico, preferiscono l'uno o l'altro aspetto della formula, e quelle che non si peritano di sconfinare , invocano o una causa metafisica , come la chiaroveggenza dell' inconscio, o una causa soprannaturale. Intanto il difetto delle teorie scientifiche, che si appigliano all' uno o all'altro fattore esclusivamente, è dimostrato dalla stessa storia delle dottrine; e neppure la sintesi, accennata prima debolmente dal Darwin con prevalenza del fattore meccanico , e completata poi dal Romanes attribuendo una più larga parte al fattore intelligente, appare soddisfacente. Non par tale, perchè, in conchiusione, la parte del secondo fattore è sempre troppo piccola, come quello che interviene solo tardi , e quando il più e il meglio della vita e del ciclo dell'istinto è compiuto. Per la qual cosa la formazione sua resta di nuovo affidata all'azione del fattore meccanico , la scelta naturale , la cui azione è certamente innegabile, e grande, ma non s'intende senza

che si veda un principio capace di porgerlo la materia della scelta.

Sotto questo rispetto, la teoria sull' origine naturale dell' istinto, anche nella forma datale dal Romanes, è in ritardo sullo stesso sviluppo delle dottrine biologiche, che hanno sentita la necessità di completare, e si potrebbe dire anche di sostituire, il principio della variabilità casuale con principii più proporzionati ai fatti. Si sa e si sente ora, che la scelta naturale da sè non produce nulla, che è un *espediente tecnico* potentissimo per fissare le variazioni utili, per conservare automaticamente uno stato di equilibrio e di adattamento, che altri principii hanno prodotto. Essa è come il freno per la ruota dell'evoluzione, secondo l'imagine dell'Hartmann; dissipa la maraviglia pel preteso miracolo della concordanza di moltissimi processi isolati nell'evoluzione organica, perchè è la causa naturale di quella concordanza. Nè questo progresso necessario delle teorie biologiche oltre i limiti della sua propria teoria era sfuggito alla mente scientificamente profetica del Darwin. Le confessioni sue, nelle ultime edizioni della sua opera principale, circa l'esagerazione del principio della scelta naturale fatta dai seguaci suoi oltre i fatti di adattamento, circa l'oscurità del principio della variabilità, il carattere capriccioso dell' eredità, e l' inverisimiglianza dell' eredità dei caratteri individuali, segnano una ritirata da quella che si poteva considerare come la posizione principale del darwinismo, e, in un ordine più generale, un movimento retrogrado nella concezione meccanica del mondo.

Io ho detto quali dei principii biologici si possano in-

vocare come integrativi e sostitutivi della variabilità casuale, che nella genesi dell' istinto si mostra anche più insufficiente che nella genesi delle forme viventi. Ma questi principii, l'adattamento, e segnatamente l'adattamento indiretto, e la trasformazione delle funzioni, non è possibile che nell' istinto, nella formazione sua, sieno intesi in senso puramente fisiologico, quando non basta intenderli così neppure in biologia, e la necessità del fattore psichico è riconosciuta anche in questa. Se l'istinto è diverso dall' atto riflesso, se non ha come stimolo la sensazione, ma la percezione, se non è una equilibrazione diretta all'azione del mezzo, ma un'organizzazione di atti che costituiscono, non un adattamento funzionale degli organi corporei, cioè non una funzione organica, ma una funzione compiuta bensì dagli organi, ma che è senza rapporto necessario e diretto con la loro struttura fisica, così come sono le azioni psichiche, volontarie, intelligenti, bisogna ammettere che l' istinto è essenzialmente un fatto psichico. Ora, se è un fatto psichico, che nella forma sua terminativa e finale è affatto simile ai fatti determinati dall'intelligenza, e ne differisce solo perchè non è attualmente e in tutto intelligente, bisogna ritenere, che esso è sempre un fenomeno d' intelligenza meccanizzato; e il problema della sua spiegazione si riduce a determinare che specie d' intelligenza sia quella che lo genera, e come l'azione sua si componga, s'intrecci, si armonizzi con quella dei fattori meccanici.

Quella forma e grado d' intelligenza, che è capace di produrre e regolare da sola un'azione, per quanto complessa essa sia, e a coordinazione mediata e remota, e

che è capace di variarla, modificarla, integrarla, o anche di abolirla e sostituirla *ex novo* secondo la mutazione delle condizioni, non solo non produce l'istinto, ma dove questo è già nato prima, lo elimina e lo sostituisce. L'istinto è come la forma dell'intelligenza nascente, quella che non può fare altro che induzioni pratiche inconscienti, e che, anche in questi limiti, non può fare che piccoli passi, uno alla volta, e a cui il passo fatto deve essere conservato ed assicurato da un potere, da un principio d'azione che non è essa, perchè ne faccia un altro, e che è in continua e necessaria cooperazione col meccanismo e con la scelta naturale. E questa intelligenza non è la stessa dal principio alla fine dell'evoluzione dell'istinto, ma cresce di potenza e di ampiezza nella sua facoltà di coordinazione. Sebbene l'istinto sia sempre un adattamento indiretto, di natura psichica, mosso da una percezione, non già da una semplice sensazione, pure da principio è il più semplice che è possibile che sia, e tale quale è richiesto dalla relativa semplicità degli organismi animali, nei quali si manifesta. Col crescere della complicazione organica e dei bisogni dell'animale, cresce la complessità degl'istinti, e cresce quindi la funzione dell'induzione pratica inconsciente, che è il loro principio genetico. Essa corregge, integra, segna qualche tratto d'unione tra due azioni non bene coerenti; ma è sempre, dal principio alla fine dello sviluppo dell'istinto, in cooperazione con la scelta naturale. Mai un istinto è prodotto solo dall'uno o dall'altro fattore: la coordinazione finale, l'insieme dell'istinto, come i suoi strumenti e le sue condizioni e i fenomeni concomitanti

di ordine fisiologico sono dipendenti dalla scelta naturale; ma la materia della scelta, che per i fatti fisiologici è presentata dall' evoluzione biologica, per la funzione dell' istinto è il prodotto dell' esperienza inconsciente, della induzione pratica, che ne è il primo grado. Questa non sa nulla del risultato finale, è incitata dal bisogno, e dal piacere intenso, che si collega alla sua soddisfazione, e non determina che gli atti elementari in corrispondenza degli effetti prossimi. Quando l'esperienza diventa cosciente, quando cioè diventa capace di produrre da sè tutta l'azione adattata, non solo non produce l'istinto, ma tende ad eliminarlo e a sostituirglisi. Può completare in qualche caso un istinto molto complesso, determinarne l'adattamento a casi particolari non ovvii, come negl' istinti degl' imenotteri, e in quello singolarissimo, del castoro, che oscilla quasi al limite superiore dell'istinto, tra esso e l' intelligenza. Ma la sua non è una funzione generatrice dell' istinto, o solo eccezionalmente, per la possibilità che anche l' esperienza cosciente si meccanizzi nell' abitudine. L' esperienza allora è causa tanto più attiva di adattamenti meccanici, quanto più è lontana dalle forme superiori, e più indirettamente e oggettivamente rappresentative. Le forme superiori dell' esperienza e dell' intelligenza sono effetti, non cause nella biogenesi e nella psicogenesi; la psiche organicamente creatrice. e quella creatrice dell' istinto, è la psiche inconscia, l' *anima animale*. La ragione e la volontà come non hanno parte nella creazione organica, così non ne hanno in quella dell' istinto. Il loro sviluppo perfettivo riesce, se mai. alla creazione di nuovi poteri mentali.

non di nuovi meccanismi. L'esperienza, che esse generano, non si accumula negli organi mediante la conservazione delle imagini nei centri, e la fissazione e conservazione degli atti, che ne sono il prodotto, nella innervazione centro-motrice; ma nella lingua, e nella coscienza sociale e storica. L' istinto insomma è intelligenza, ma è intelligenza allo stato nascente, frammentaria e caduca; non tanto l' intelligenza meccanizzata, cioè una qualche cosa che è stata prima schiettamente intelligenza, e poi è diventata schietto meccanismo. Chi lo concepisce così mostra di non saper risalire all'origine, alla genesi. È invece l' intelligenza continuamente caduca, continuamente *defaillante*, continuamente declinante e decadente nel meccanismo. Nell' istinto, si può dire, nulla c' è d' immediatamente e direttamente intellettuale, ma non c' è istinto senza un qualche elemento d' intelligenza meccanizzato.

Gioverà, per conchiudere, mettere in relazione questa dottrina sulla genesi dell' istinto con la psicogenesi.

La frase, *esperienza inconsciente*, non appare contraddittoria se non perchè alla parola esperienza si dà ordinariamente un significato limitato, e propriamente limitato alla conoscenza. Ma si può anche intendere l' esperienza in modo più largo, secondo il quale la conoscenza non le sia coestensiva, ma sia preceduta da essa. Bisogna distinguere, negli elementi dell' esperienza, quelli che furono coscienti e poi divennero inconscienti, da quelli primitivamente inconscienti, che sono i veri elementi primitivi. La reazione allo stimolo è il primo elemento, a cui seguono le prime integrazioni di impressioni e di reazioni, che sono le prime potenze, le prime

facoltà psico-fisiche. Perchè, nei primi stadii, non esiste ancora quell' opposizione tra il soggetto e l' esperienza, che indica, negli sviluppi ulteriori, la distinzione di ciò che si è fissato come risultato da ciò che si produce nelle esperienze presenti e variabili. L' esperienza è l' effetto dell' applicazione delle leggi della vita al fenomeno psicologico; ciò che è il crescere, dice il Lewes, nel senso fisico, è l'esperienza nel senso psichico. Non v'è esperienza, se i primi adattamenti dell'animale al mezzo non permangono e non si accumulano come fattori di nuovi adattamenti. Quando nel primo briciolo di protoplasma animale la reazione agli stimoli produce una modificazione psicofisica, che ha efficacia sulle reazioni susseguenti, apparisce nella psicogenesi la prima forma di quella che diciamo esperienza. La mente, dice il Romanes, è la capacità degli organismi d'imparare per via dell'esperienza, quindi deriva da questa.

Adunque alla base dell'evoluzione psicologica stanno le reazioni sensitive e motrici proprie del vivente, ma perchè l'evoluzione sia possibile bisogna che le reazioni lascino una qualche traccia, che possano rivivere ; e poi che si organizzino, e che l' organizzazione loro possa rivivere, cioè che esse possano rivivere nelle loro relazioni. Solo le relazioni che diventano permanenti, e che si organizzano, e rivivono nella loro organizzazione, costituiscono l'esperienza , perchè esse sole determinano le reazioni susseguenti. Ogni animale porta quindi in se stesso, nella sua propria esperienza individuale ed ereditata, le condizioni statiche dei risultamenti dinamici, porta come un mezzo interno, che s'interpone, dopo che s'è formato, tra

gli stimoli e le reazioni sensitive e motrici. L'evoluzione psicologica è dunque un continuo alternare di modi di essere statici e dinamici; di riflessi psichici prima, cioè di azioni semplici adattate per adattamento o equilibrazione diretta sotto l'impulso delle sensazioni, e poi di organizzazione di detti riflessi. L'organizzazione di questi è opera della memoria organica, da cui esce la memoria psicologica, che si sviluppa mediante l'attenzione. La memoria organica e la psicologica sono tra loro continue, come mostra il fatto della riversione della seconda alla prima; e dalla memoria psicologica, che è uno stato, deriva la percezione sensitiva, che è un atto. Dalla percezione deriva l' intelligenza, prima nella forma delle induzioni pratiche inconscienti, poi in quella delle coscienti. L'inferenza inconsciente, che si educa e sviluppa in una direzione tutta particolare, pratica, adattativa, è il fattore psichico dell'istinto, come la percezione sensitiva ne è la causa eccitatrice e rieccitatrice. A misura che cresce la potenza e l'ampiezza dell'inferenza inconsciente, crèsce la complessità dell'istinto, ma la sua coerenza d'insieme, la sua coordinazione finale, sono l'effetto della scelta naturale operante sui singoli atti determinati dall'intelligenza allo stato nascente. Quando dall'esperienza o inferenza inconsciente si passa alla cosciente, l' omogeneità o identità dell' intelligenza e dell' istinto è provata dal fatto, che l' esperienza cosciente è strettamente limitata al cerchio delle azioni istintive, come accade negl' invertebrati superiori, e specialmente negl' imenotteri, nei quali la psicologia animale si assorbe quasi tutta nella funzione dell' istinto. Ai limiti superiori di questo, quando, nei ver-

tebrati superiori, lo sviluppo della psicologia animale accenna a superare la fase dell' istinto, e l' esperienza cosciente spazia oltre i limiti di quello, essa può anche intervenire nella formazione degli ultimi complementi degli istinti. Ma d' ordinario la funzione sua si limita a dirigerli negli adattamenti transitorii, che diventano sempre più numerosi a misura che l' organizzazione complessa e superiore, e la libertà e varietà dei movimenti introducono una continua varietà di condizioni di vita. La sostituzione dell'esperienza cosciente all' istinto, che progredisce sempre, ma è sempre incompleta nei vertebrati, e specialmente nei mammiferi superiori, diventa completa nell' uomo. Ma il processo di meccanizzazione dell' intelligenza, e, ora si può dire, anche del pensiero, non finisce del tutto. Oltre a quella forma di meccanizzazione dell' esperienza cosciente, che è l' abitudine, ci è quella nuova maniera di meccanizzazione, che è il simbolismo linguistico. Ma questo è un meccanismo *sui generis*, che non oscura, anzi chiarisce il contenuto dell'intelligenza, e che vale a renderlo sempre disponibile. Inoltre la funzione sua è direttamente teorica, conoscitiva, e indirettamente e mediatamente pratica. L' animale manca dell' intelligenza teorica e della conoscenza che suppone la funzione dell' astrazione ; l' intelligenza sua è essenzialmente pratica, adattativa, particolarista ; e perciò, sebbene la sua esperienza cosciente oltrepassi i confini dell' istinto, pure questo è la maggiore e miglior parte della sua intelligenza. E perciò è vero, sebbene in un senso diverso e interamente nuovo, l'idea espressa nella vecchia frase, che l'istinto è l'intelligenza dell'animale.

VI.

Riassunto e conclusione.

Ed ora, non sarà inutile di ripresentare rapidamente, nei suoi punti essenziali, tutta la fatta ricerca, e, fermando le conclusioni principali, alle quali siamo giunti, mostrare quale sia propriamente il contributo che essa arreca allo studio dell'oscuro problema dell'istinto.

Noi abbiamo cominciato dal distinguere, nella prima parte, gl'istinti dagli atti riflessi e dalle azioni volontarie, e indicato quale, secondo i risultati della psicologia analitica e comparativa, sia il rapporto tra lo sviluppo dell'intelligenza e quello dell'istinto nella scala animale. Siamo passati poi a trattare delle dottrine sulla formazione naturale dell'istinto, e ne abbiamo indicate tre principali nel periodo, che si potrebbe dire prescientifico, della filosofia dell'istinto; quella del Montaigne, la cartesiana, e quella professata principalmente dalla scuola scozzeze. La ricerca scientifica comincia propriamente con Condillac, e segue con Larmark, Darwin, Spencer da una parte, e con Hartmann, (il quale vi entra per la parte critica se non per la teoretica), Lewes e Romanes dall'altra. Mossa dall'esperienza cosciente per riuscire al meccanismo, ritorna dal meccanismo all' intelligenza, e giunge, col Romanes, ad una teoria conciliativa, eclettica, che cerca di fare una parte adeguata così al fattore meccanico come all' intellettuale. Tutto questo sviluppo di dottrine esponemmo nell' intima sua connessione logica, per modo che ciascuna ci è apparsa come

una derivazione ed integrazione di quella che la precede. E la direzione di tutta la serie mostrammo determinata dalle intime esigenze del problema, che i fenomeni istintivi propongono alla ricerca scientifica; e nella generale oscillazione, che tutta la compendia, notammo riprodotta l'oscillazione stessa dell'istinto tra i due poli del meccanismo e dell'intelligenza.

Ciò posto, e dopo esserci fermati più particolarmente sull'ultima e più comprensiva delle teorie, quella del Romanes, passammo ad esaminare il materiale scientifico più recente, raccolto intorno a questo subbietto, per vedere se il principio della formazione naturale dell'istinto non sia per avventura contraddetto dai fatti. E dopo aver mostrato, che non ci sono casi veri e scientificamente costatati di istinti inutili o nocivi, esaminammo i casi più singolari e maravigliosi d'istinti, che sembrano ribelli così al principio della scelta naturale, come a quello dell'esperienza meccanizzata, ed anche alla loro congiunta potenza. Il risultato dell'esame fu, che la maggior parte degl'istinti creduti inesplicabili non sono tali, e che quei pochi, dei quali non si può dare ancora un'interpretazione sicura, potrebbero essere spiegati con qualche verisimile cangiamento dei loro dati, o se si arrivasse a conoscere le loro cause prossime. La teoria generale dell'istinto non ha il còmpito di spiegare i singoli fatti istintivi, ma di indicare le cause più generali e comuni a tutte le loro forme. La spiegazione particolareggiata e analitica è possibile, a misura che alle cause generali si possono aggiungere le cause particolari e prossime, e a misura che si può ritessere la storia di ciascun istinto. Ma ambedue questi còm-

piti sono talvolta ardui o addirittura impossibili, e il secondo è più difficile per l' istinto che per le specie animali. Perchè, se la paleontologia delle forme viventi è frammentaria e imperfetta, quella dell' istinto si può dire quasi inesistente.

Nell'ultima parte del nostro studio abbiamo preso in esame la teoria del Romanes, e ne abbiamo rilevato il difetto fondamentale, consistente nell'avere addizionati soltanto i fattori dell' istinto. Invece l'importante sta nel mostrare come si combinino in uno solo, il quale deve ricercarsi, secondo noi, nella natura propria dell' intelligenza animale. Quindi mostrammo come le teorie sulla formazione naturale dell'istinto sieno ancora arretrate rispetto alle teorie biologiche, con le quali per molti rispetti si riconnettono. Nell'ultima forma data loro dal Romanes, il principio della variabilità casuale, diventato affatto secondario in biologia, è ancora il solo principio che offra la materia alla scelta naturale negl'istinti primarii, e noi facemmo vedere come debba essere integrato od anche sostituito dall' adattamento diretto e indiretto, e dal principio della trasformazione delle funzioni. Se non che il fattore più importante degli adattamenti, *che poi natura sceglie,* quello senza di cui quell'adattamento, che è l' istinto, non sarebbe, è l'esperienza e l' intelligenza dell' animale.

La ragione per la quale si è determinata la tendenza a limitare sempre più la parte dell' intelligenza negli adattamenti istintivi, è il falso concetto dell'intelligenza animale, e l' antropomorfismo prevalente nella sua rappresentazione. Noi abbiamo mostrato con una minuta analisi la differenza dell'intelligenza animale dall'umana, che si esprime e com-

pendia quasi interamente nel fatto, che il simbolismo linguistico accompagna la seconda e non la prima. Mostrammo come questa sia soltanto una *facoltà delle induzioni pratiche*, come non giunga mai ad essere teoretica e quindi generale, ma si svolga in una direzione determinata, sia cioè particolarista, ed oscilli come pendolo intorno alla linea dell' istinto. Il quale poi non è altro che l' intelligenza dell' animale diventata memoria organica dell' animale in due modi, come base della percezione animale, come sistemazione meccanica di atti in connessione, e in relazione di dipendenza dalla percezione e daila tendenza che ne deriva. Questa conversione dipende dalla legge generale, che il contenuto dell' intelligenza non si può conservare se non che meccanizzandosi; che la meccanizzazione è di due specie, organica per l' intelligenza adattativa, simbolica per la teoretica; e che la prima, (che è quella propria dell' animale), è in ragione inversa del carattere cosciente e della mutabilità degli atti nei quali si esplica. L' intelligenza animale, (e propriamente il suo grado adattativo e incosciente), è dunque la vera generatrice dell' istinto; il suo grado superiore cosciente è posteriore all' istinto e lo limita; l' intelligenza umana lo distrugge, perciò l' uomo, (meno nel periodo infantile), non ha istinti.

Da ultimo indicammo la connessione di questa dottrina con la psicogenesi generale. Mostrammo come la genesi dell' istinto ne sia elemento e parte, e riproduca in sè quello che è il procedimento generale delle formazioni psicologiche, cioè la conservazione e l' accumulazione dei prodotti i quali, organizzandosi, diventano principii e fattori di nuovi sviluppi.

SE
IL CRISTIANESIMO
SIA CONTINUITÀ DEL SISTEMA MORALE E GIURIDICO DE' ROMANI

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FRANCESCO PEPERE

Il tema, che imprendiamo a discutere rivela dalla sua enunciazione il contrasto colla tesi svolta dal francese giureconsulto nel suo libro dell' *influenza del Cristianesimo sul Diritto Civile de' Romani.* Imperocchè dove egli lavora a dimostrar tale influenza, noi ricerchiamo in quella vece se l' abbiano avuta sul Cristianesimo l' Etica e il Diritto de'Romani. E quale dei due assunti risponde alla verità storica è qui il luogo di stabilire.

Il Troplong assume « che da Nerone sino a Costantino il Diritto Civile romano ha subito l' azione indiretta del Cristianesimo ». E conforta il suo giudizio dicendo: « quelle grandì verità, che noi ammiriamo in Ulpiano ed in Fiorentino il Cristianesimo le professava da un secolo e mezzo innanzi a viso aperto, arditamente ed a prezzo del sangue de' suoi martiri. E sarebbe da meravigliarsi se quelle col loro potere di attrazione non avessero penetrato sin negli ordini politicamente ostili » (1).

(1) Op. cit. cap. IV,

Le verità alle quali egli allude son contenute nei frammenti dei nominati giureconsulti. L'uno di Ulpiano affermante l' eguaglianza e la libertà di tutti gli uomini secondo il Diritto Naturale (1). L' altro di Fiorentino, che conforta il precedente concetto, perocchè asserisce la parentela posta dalla natura fra tutti gli uomini, e conseguentemente essere *contra naturam* lo stato di schiavitù (2).

Di Seneca principalmente vede il Troplong informata la mente delle idee del Cristianesimo, le quali, secondo lui, spirarono un soffio vigoroso di spiritualismo nelle dottrine stoiche che egli professava. La convivenza nelle stesse mura di Roma di Seneca e di S. Paolo, ed il predicar che questi apertamente faceva in essa città le dottrine del Cristianesimo, erano cagioni da apportarne la conoscenza al romano filosofo. Alle quali si aggiunge un altra, da cui si argomenta alla conoscenza che questi doveva avere dell'apostolo cristiano. E la si è, che il fratel di Seneca, Gallione, essendo proconsole in Acaia giudicò delle accuse portate dagli Ebrei di Corinto contro S. Paolo, quale autore di nuove superstizioni, e ne lo mandò con sua sentenza assoluto. L' importanza del fatto e l' intrinsichezza de' due fratelli dovettero dall' uno far dare all'altro contezza dell'apostolo; donde dovè svegliarsi nell' animo di Seneca il desiderio di conoscerne le dottrine (3).

(1) L. 32 Dig. de reg. iur. (L. 17). L. 4 D. de Just. et Jur. (L. 1).

(2) L. 3 D. Eod. L. 4 § 1, Dig. de stat. homin. (L. 5).

(3) Cap. IV, op. cit.

Deve adunque ammettersi l'azione de'principii del Cristianesimo sullo sviluppo ed il progresso della romana giurisprudenza ?

Noi diciamo, che questa fu l' opera autonoma dell' intelletto giuridico romano , il quale si svolse e progredì successivamente dalla creazione della Legge delle dodici tavole, che fu, come dice Livio, *fons omnis publici privatique iuris* (1), all'emanazione dell' Editto pretorio, propugnatore dell'*aequitas*, e da questo alla produzione dei *responsa prudentum*. Ondechè i giureconsulti classici si collegano al Pretore , come questo ai Decemviri , autori della predetta *lex decemviralis*.

Il vincolo intellettivo, che congiunge in una continuità successiva questi tre momenti dello sviluppo progressivo della sapienza giuridica romana, è composto dall'idea dell'*aequitas*. La quale prima appare nella stessa legge delle dodici tavole, indi è meglio determinata dall' Editto pretorio , e da ultimo è recata a compimento dai *responsa prudentum*.

Nella legge delle dodici tavole i due sommi storici di Roma Livio e Tacito ravvisano i primi elementi dell'*aequitas*. Il primo a quella attribuisce il merito di *iura aequasse* (2): il secondo la denomina *finis aequi iuris* (3). I diritti , che secondo Livio vennero eguagliati erano i disuguali diritti esistenti tra i patrizii e la plebe. Ed in

(1) Hist. rom. I. Dec. lib. 3, cap. 21.

(2) Ibid.

(3) Annal. lib. 3, cap. 27.

questa eguaglianza, in cui ebbe termine la prima lotta tra gli uni e l'altra, Tacito scolpisce il carattere della ridetta legge con quella frase, significante che fu la fine della lotta per l'*aequum ius*. Ma dal contenuto di essa legge si argomenta, che fu l'inizio dello sviluppo del Diritto medesimo. Ondechè sotto tale aspetto può denominarsi initium aequi iuris. Imperocchè inizia il diritto di eguaglianza ammettendo la plebe a partecipare ad alcuni diritti spettanti dapprima ai soli patrizii, siccome era tra gli altri il dominium quiritarium: ma in pari tempo decretando patribus cum plebe connubia nec sunto mantiene l'ineguaglianza fra le due classi.

Da questi primi germi il Pretore procede ad esplicare e a determinar l'*aequitas* ne' suoi veri e precisi termini, perocchè la deduce dal Diritto Razionale, che addimanda *Jus Gentium* dappoichè lo definisce *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit* (1). In tal modo nello spirito romano sorge l'idea del Diritto Naturale delle genti umane, e come deduzione di questo Diritto il concetto dell'*aequitas*. La quale è applicata a cessar le disuguaglianze tra il patriziato e la plebe, ed a costituir tra loro, come il suo nome l'esprime, l'eguaglianza. Per la qual cosa qui si manifesta nel processo evolutivo dello spirito romano la posizione simultanea e lo sviluppo armonico del fatto della *plebs* e dell'idea dell'*aequitas*. L'uno determina il concetto dell'altra. Imperocchè la *plebs* è il popolo, e quindi l'universalità degli uomini contrapposta

(1) Dig. L. 9 de Just. et Jur. (I. 1).

alla casta patrizia; e come questo elemento vitale dell'essere della *plebs* si sviluppa, così ancora si sveglia e sviluppasi nella mente l'idea del Diritto universale degli uomini, o delle Genti, della quale è proprio la razionabilità e di questa l'equità, che consacra l'eguaglianza delle umane persone come nell'essere, così nei diritti.

I giureconsulti, che seguirono al Pretore composero ed ordinarono tutta l'opera della Giurisprudenza sui principii dell'equità dedotti dal Diritto Naturale, e dei quali n'è espressa la sintesi in quell'aureo dettato, *ius est ars boni et aequi* (1). La qual definizione contiene tutta una teorica, che coordina il Diritto all' Etica in modo, che l'uno addiviene il complemento dell'altra. Imperocchè il *bonum* è l'obbietto dell'Etica, il *iustum* del Diritto, e l'*aequitas* è comun precetto dell'uno e dell'altra, e però è il termine di unione fra loro. Dall' Etica l'*aequitas* ripete l'origine, nel Diritto ha il suo compimento. La prima considera l' uomo come la suprema finalità dell' universo, e conseguentemente considera l' universo come ordinato al bene comune di tutti gli uomini. Ed in questa legge della comune ed eguale partecipazione degli uomini ai beni del mondo ha principio l' *aequitas*. Il Diritto seguita facendo l' applicazione di questa legge ai rapporti civili fra gli uomini, perocchè affermandosi come la ragion pratica del buono e dell' equo pone tal connessione tra l' uno e l' altro, che non possono separarsi, ma sono così uniti fra loro da comporre insieme la perfetta giustizia. E la relazione delle due idee sta in ciò, che l'equo

(1) Dig. Eod. L. 1.

è la misura del buono, per cui effetto deve essere il bene distribuito equamente tra gli uomini. La qual misura non è l'utile individuale de' singoli, ma l'accordo di questo col bene generale di tutti. Ed in ciò si ripone il *suum*, che il Diritto impone cuique tribuere, cioè si ripone nella parte del bene generale spettante a ciascuno. E nell'adempimento di questo dovere si adempie ancora all'imperativo dell'*honeste vivere*, che il Diritto desume dall'Etica. Or tutto questo processo formativo della sapienza giuridica latina si svolge dall'intelletto autonomo romano, il quale concepisce ad un parto l'idea dell'umanità nella forma dell'*ius Gentium*, e l'idea dell'equità come idea sostanziale del Diritto, senza l'intervento e quindi l'influenza di alcun principio del Cristianesimo. E questo giudizio nostro vien confortato dalla seguente considerazione del Puchta, il quale dice: « Papiniano fu l'ultimo giureconsulto, nel quale un soffio dell'antico spirito romano manifesti l'ultima sua forza, e l'operosità sua ritraeva dell'originale anima romana » (1).

Di Seneca neanche può dirsi, che le dottrine del Cristianesimo siano pervenute a modificare le sue convinzioni nella filosofia stoica, perocchè la fine della sua vita dimostra, che in queste convinzioni ei la chiuse. Di fatti, non solo con animo sereno ed impavido egli si diede colle sue mani la morte, ma lodò ancora la moglie Paullina deliberata a morir con lui: dicendole: « io ti aveva mostrato addolcimenti alla vita; tu vuoi lo splendor della morte: nè io lo ti terrò. Le nostre morti siano corag-

(1) Istituzioni e Storia del D. R. § 108.

giose del pari; la tua più chiara » (1). E tal modo di sentire e di operare conforme allo Stoicismo è riprovato dal Cristianesimo. Seneca insegnò negli ultimi suoi momenti agli amici suoi di non dover piangere sulla sua dipartita dal mondo, dicendo loro: ubi praecepta sapientiae, ubi tot per annos meditata ratio adversum imminentia? E spirando volse l' ultimo suo accento alla Divinità stoica, Giove liberatore (2).

Nè basta: in quel trattato, che deve ritenersi degli ultimi da lui composti, perchè lo compose al declinar degli anni, il trattato *de vita beata*, riafferma la dottrina stoica da lui professata per tutta la vita. Imperocchè il supremo principio di quella dottrina, che l'uomo deve vivere secondo natura, perchè questa è emanazione dello spirito divino, è posto a principio supremo e direttivo della vita beata, perocchè dice: natura enim duce utendum est: hanc ratio observat: hanc consulit. Idem ergo est beate vivere, et secundum naturam (3). Ondechè il vivere beato è riposto da Seneca nel vivere secondo natura, che è il medesimo, che vivere secondo ragione. Imperocchè nella filosofia stoica si convertono e si reciprocano i due precetti naturam sequere et Deum sequere (4), significanti, Dio essere la ragione, che da sè elice la natura.

Da ultimo, il filosofo cristiano Firmiano Lattanzio portando il giusto giudizio di Seneca, dice che fu tra i romani lo

(1) Tacit. Annal. XV, 53, 54.
(2) Ibid.
(3) Op. cit. cap. VIII.
(4) Ibid, cap. XV.

più strenuo degli Stoici, *acerrimus Stoicus*; e che simultaneamente in più luoghi delle opere sue riconosce e loda gli attributi veri di Dio (1).

Per la qual cosa, a risolvere il dubbio, se il Cristianesimo abbia dispiegata la sua azione ed efficacia sulle dottrine morali e giuridiche de'Romani al tempo dell'Impero, occorre considerare la posizione di questo di fronte al Cristianesimo.

La posizione era quella della più profonda antitesi nell'ordine della religione, la quale come era il fondamento della nascente società cristiana, così era uno de' cardini su cui venne fondato dai Quiriti lo Stato di Roma. I sacri auspicii designarono il primo re di Roma. I pontefici furono i custodi del primitivo Diritto. I Feciali consacravano i destini di Roma riposti nelle guerre, che intimavano, e nei trattati di pace che concludevano. D' innanzi all' ara del collegio delle Vestali ardeva perennemente viva la fiamma del culto della sacra città. I collegi de' sacerdoti servivano al culto de' templi consacrati alle Divinità della pace e della guerra, ed alle altre similmente tutelari e benefiche. Lo Stato adunque era sposato intimamente alla religione. Ma questa era creata dallo Stato e serviva ai suoi fini. Ondechè non era teocrazia, nella quale la religione involge in sè lo Stato, ed il sacerdote è il sovrano; ma era lo Stato, che voleva essere religioso, perchè ciò era conforme alla grande e sublime anima del romano. La quale non concepiva la sua grandezza che nell'addivenire somigliante alla divina;

(1) Divin. inst. lib. 1, cap. 4.

perocchè, siccome cantava il suo vate, Roma può reggere l'impero del mondo perchè ha l'anima dei Numi:

En huius nate auspiciis illa inclyta Roma
Imperium terris, animos aequabit Olimpo (1).

La nuova religione di Cristo interamente opposta alla pagana de' romani scuoteva il cardine dello Stato di Roma. Donde procedeva la fiera lotta tra l' Impero ed il Cristianesimo, lotta che proruppe nei supplizii, che gl'Imperatori infliggevano ai Cristiani: i primi inesorabili come il Fato, custode e vindice dello Stato di Roma, li comandavano; i secondi sereni ed impavidi gli sopportavano coll'ardore della fede.

E questo, che ci sta d' innanzi è il più grande momento della storia dell'umanità, l'incontro delle due grandi civiltà, quella del mondo antico e l'altra del Cristianesimo: incontro, che è segnato da principio dal conflitto tra loro, e posteriormente dall'armonia fra le medesime.

Di fatti, nei primi tre secoli dell' Impero s' incontrano sullo stesso territorio di Roma gli ultimi dei grandi moralisti e giureconsulti romani ed i primi dottori della Chiesa. Seneca e S. Paolo sotto Nerone, Papiniano e Tertulliano sotto Caracalla convivono nelle stesse mura di Roma. E nel tempo medesimo, che floriscono e dibattono fra loro le scuole di Proculo e di Cassio, ed ammaestrano coi loro responsi Ulpiano e Caio, assorgono gli apo-

(1) Virg. Aeneid. VI.

logisti del Cristianesimo, quali Giustino ed Atenagora, Teofilo e S. Iremeo a divulgare la nuova scienza.

Ma questa non era un' armonica, bensì una contraria coesistenza de' due sistemi, a cagione del profondo dissidio tra l' Impero e il Cristianesimo, dissidio che nato dalla religione si propagava in tutta la vita dello Stato. Per la qual cosa, i giureconsulti, che erano gli autori del Diritto, il quale era simultaneamente la scienza dello Stato, non potevano sentire diversamente da questo, e quindi accogliere ed assimilarsi le dottrine de'cristiani dottori.

Similmente i filosofi morali, tra i quali Cicerone e Seneca primeggiano. Di questo abbiam notato come restò fido seguace insino alla morte dello Stocismo. Al tempo di Cicerone non era sorto il Cristianesimo, e quindi non erano rivelate le sue dottrine. E « gli scritti filosofici di lui, nota il Ritter, furono i fondamenti non solo della filosofia romana posteriore, ma in parte ancora della filosofia dei padri della Chiesa latina del medio evo » (1).

Ma perchè Roma cedeva lo scettro dell'Impero del mondo a Bisanzio, agl' inizii del terzo secolo — 306 — dell' era cristiana ?

Non solo per la ragione addotta dagli storici, che era la seconda meglio condizionata della prima a respingere le invasioni de'barbari, onde fu che ella sopravvisse alla caduta dell'Impero d'Occidente, ma per un altra ragione ancora. Ed è, che uno degli elementi vitali di questo Impero, qual' era la religione politeistica, era stato così

(1) Stor. della filos. lib. XII, cap. 2 filosof. de'romani.

profondamente vulnerato dall'apparizione del Cristianesimo, che non poteva più tenersi in vita. Ondechè era necessario per la perpetuità dell' Idea divina nella città eterna, che il germoglio della nuova religione, potenziata ad essere la religione di tutto il mondo delle nazioni civili, fosse stato incalmato sul tronco stesso del romano Impero. Ma a questo rinnovamento religioso contrastava il suolo, sul quale il politeismo era stato piantato, e per secoli molti aveva dispiegata la sua potenza nel mondo. E però un altro suolo era propizio ad accogliere e fecondar l'unione de' due elementi, il romano ed il cristiano, e dalla quale unione doveva scaturire una civiltà più copiosa e più perfetta di quella, che aveva illuminata l'antichità. E tal suolo era quello della città, in cui la nuova sede dell'Impero era stata trasferita, e la quale dai tre nomi che portava additava il ternario degli elementi formativi di questa nuova civiltà. Il nome di *nea Roma* esprimeva l'immanenza in essa come del dominio, così dello spirito romano; il nome di Bisanzio, datole dalla colonia greca, che prima vi si accasò, significava la sua greca origine e l' insidenza nella medesima dello spirito greco, ed il terzo nome di Costantinopoli ne rivelava il fondatore, che

> « Sotto l' ombra delle sacre penne
> Governò il mondo. . . . . . » (1).

Per la qual cosa, l'unità dei tre elementi, l' ellenico, il romano ed il cristiano, la quale elaboravasi nella città

(1) Parad. cant. VI.

greco-latina, in cui Costantino aveva proclamato il Cristianesimo religione dello Stato, iniziava un nuovo ciclo della storia dell' umanità, imperocchè fondava il dominio del Cristianesimo nel mondo, ed estendevalo sin dove il comando dell'Impero bizantino risuonava. Il quale succeduto all'Impero universale di Roma abbracciava tutto il mondo antico, ordinato nelle quattro Prefetture dell'Oriente, dell'Africa, dell'Italia e della Gallia.

Ma la sede meglio connaturata allo stabilimento ed alla propagazione del Cristianesimo era la stessa Roma, perchè in questa era stato dall'Impero costituito il risedio della sua dominazione, la quale era addivenuta universale, non solo perchè poggiata sulla forza delle armi, ma eziandio sulla forza superiore del Diritto, colla quale riduceva a civiltà e governava con civile sapienza i popoli conquistati. E questa era la causa legittima dell'universalità del Romano Impero, cioè la sua sapienza civile, onde maggioreggiava fra tutte le genti, imperocchè alla sola sapienza appartiene il diritto del governo, del comando e del reggimento dei popoli. E però la Roma del Diritto apparecchiava la Roma del Cristianesimo, l'una e l'altra dominatrici del mondo per la medesima causa, cioè quella, che era un dominio morale sulle genti, che l'una e l' altra eran destinate ad esercitare. Per la qual cosa cessata colla caduta dell'Impero d' Occidente la sua guerra al Cristianesimo, questo si organizzò pacificamente nella sua Chiesa, la quale per lungo tempo serbò la purità de' principii e del costume insegnati da Cristo, alieni da ogni desiderio e sollecitudine di potestà politica, ed iniziò la diffusione delle sue dottrine tra i tutti

i popoli della terra dalla città stata capo del mondo, ed apparecchiatagli dall' Impero a tal fine glorioso, siccome Dante notò dicendo :

> L' alma Roma e il suo Impero
> Fur stabiliti per lo loco santo
> U' siede il successor del maggior Piero (1).

Ma le dottrine dell' antichità, e specificamente le dottrine greche e le romane furono accolte ovvero ripudiate dal Cristianesimo? e quindi deve ammettersi accordo od opposizione tra loro? e conseguentemente la continuità dello sviluppo di esse dottrine nel seno del Cristianesimo stesso, ovvero la scissione di questo da quelle, e tal che rompe il seguito della storia, il che vuol dire il processo dello sviluppo progressivo dello spirito umano nel tempo?

La soluzione de' quali dubbi richiede, che prima s' investighi se il Cristianesimo abbia accolti nelle sue dottrine principii professati dalla scienza ellenica e dalla romana; e dipoi, dato che abbiali accolti, quale sia stato il processo elaborativo dell'unione degli uni colle dottrine dell'altro.

Esaminando nella storia lo sviluppo successivo dell'umano pensiero si ravvisa il legame della filosofia dell' antichità con quella del Cristianesimo. Il che ha dimostrato il Ritter esponendo le dottrine filosofiche de' primi Padri della Chiesa.

S. Giustino martire, nato nell' anno 89 dell' era cri-

(1) Inf. Cant. XI.

stiana, e di cui si son raccolti, tra le altre opere, frammenti di scritti apologetici indirizzati agl' imperatori Antonino Pio e Marco Aurelio, addottrinato nella filosofia ellenica riconduce, come il Ritter nota, la nozione del Verbo di Dio a quello del *Logos* de' Greci, e specificamente al *Logos* degli Stoici generativo delle idee. Imperocchè siccome l' insidenza di questo nelle menti umane è il germe della ragione, la quale indi si esplica nella sapienza e nella moralità, così similmente il Verbo divino inspirato nell'anima di ciascun uomo genera in lui la conoscenza della verità e le altre virtù, che da questa procedono, quali sono la religione, l' onestà, la pietà, la giustizia.

Atenagora, il quale indirizzò la sua apologia, tra gli anni 177 al 180, agl'imperatori Marco Aurelio e Commodo, dice il Ritter, che trasfuse sensi della filosofia platonica nelle dottrine del Cristianesimo. Il che si ravvisa. tra gli altri argomenti da lui trattati, in quello della resurrezione de' corpi, confortato della teoria platonica dell'immortalità dell'anima. Imperocchè egli la integra e la completa col concetto dell'unità dell'essere dell'uomo, che è spirito e corpo in una. E dice, che il bene ed il male, che l' uomo fa, non è prodotto nè dalla sola anima, nè dal solo corpo, ma dall'una e dall'altro insieme. E però la giustizia richiede, che le due parti insieme composte ad unità nell'uomo ricevano il premio e la pena, che si han meritato. Ed il corpo, che s'è mal dilettato ne' vizii e nell' iniquità se sfugge nella vita terrestre alle tribolazioni, queste dovranno affliggerlo nel regno della perfetta ed eterna giustizia.

I due concetti cardinali di S. Teofilo, che scrisse sotto l'imperator Commodo l'apologia che ci è conta di lui; il primo, che la conoscenza di Dio si apprende dalla contemplazione della sua provvidenza nel mondo; il secondo, che dalla più chiara conoscenza di Dio medesimo deriva il più profondo e razionale ossequio dell'uomo stesso verso Dio, appaiono anche al Ritter tratti dalla teoria socratica. La quale dai giudizii della ragione deduce la moralità dell' umana volontà. E da questo accordo dell' una coll' altra il citato dottor cristiano trae due illazioni: la prima della libertà e dell'autonomia degli esseri umani: la seconda del compimento della perfetta giustizia, che gli raggiunge nel cielo oltremandono, nel quale prenderanno lor carne, e lor figura (1).

Dalle opere di Firmiano Lattanzio, che è dei più eruditi tra i filosofi cristiani si raccoglie quanta parte non solo delle dottrine greche, ma eziandio delle romane egli ritrovò, che precorsero alle dottrine del Cristianesimo, e quindi servì a queste di preparazione. Ed è memorabile, che fu da Costantino prescelto a precettore del suo figlio Giulio Crispo.

Adunque le opere dei primi padri della Chiesa, e così della Greca, come della Latina, intessono tal legame tra le dottrine etiche de'Greci e de'Romani e la dottrina del Cristianesimo, che imprendono a giustificar questa coi principii di quelle.

Ed in tutto l'ordine delle scienze morali noi incontriamo il fatto, che le principali dottrine divulgate dal Cri-

(1) Ritter St. della Fil. crist. tom. I, lib. 3.

stianesimo furono già insegnate dai filosofi greci e dai moralisti e giureconsulti romani.

Prima tra queste è la dottrina dell' immortalità dell' anima, che è uno de' cardini su cui poggia il Cristianesimo, e la quale fu da quelli filosofi e moralisti a questo trasmessa. Il Kant ne fa l' essenza della scienza e della vita cristiana. Imperocchè dice: il supremo bene, a cui tendono le umane creature non vien raggiunto che nel regno di Dio, dove ha termine il corso della vita terrestre, in cui quelle creature ragionevoli si consacrano con tutta la loro anima all' adempimento della legge morale: termine, che completa lo stato armonico della natura umana nella beatitudine della vita immortale. Ed in questa loro tendenza dal finito all' Infinito si pone la vita progressiva del genere umano; perocchè nell'ascendere esse perennemente verso gli ordini superiori della moralità camminano senza interruzione per l'indefinita via del bene. E per la ragione, che non possono sperar di toccare un momento della vita presente, nè un punto della futura, in cui sia il loro essere perfettamente adequato alla volontà di Dio, ma solo possono sperare, che vi si adequi nell'infinito della loro durata (1).

Questo assunto cristiano dell' immortalità dell' anima era già stato magistralmente insegnato dai greci e dai romani filosofi, e sopra gli altri da Platone e dall' Arpinate.

Il primo riordina il concetto dell'immortalità dell'ani-

(1) Critica della Ragion pratica lib. II, cap. 2, § 3. L'esistenza di Dio come postulato della ragion pura pratica.

ma agli altri due affermati posteriormente come assiomatici dal Cristianesimo, cioè i concetti dell'unità e dell'eternità di Dio, e gli compone a sintesi, siccome logicamente dev' essere. Egli combatte il politeismo omerico dimostrando l' unità di Dio con l' argomento, che egli è essenzialmente buono e perfettissimo: coi quali attributi ripugna la pluralità delle forme, perchè queste involgerebbero eziandio la possibilità del male, riferendone a Dio medesimo la causa. Il quale siccome è uno, così ancora è eterno, perocchè è la causa dell'eterno bene del mondo (1). E questa eternità di Dio è posta da Platone come termine correlativo dell' immortalità dell' anima umana. Imperocchè egli dice, che l'anima, immortale, invisibile e divina, è per questa sua natura trasportata al regno invisibile ed eterno di Dio, sapientissimo e buono. In questo regno raggiunge il termine della sua carriera, perchè liberata dagli errori e dai mali, che apportavale la compagnia del corpo, conseguirà nella purità del suo essere la sapienza e la giustizia, ed in queste la felicità e il godimento della sua vita immortale in unione cogli Dei (2). I quali sono secondo il pensiero platonico le divine intelligenze.

Seguita Cicerone confortando di altri e vigorosi argomenti il tema medesimo. Che altro sono, egli si domanda, gl' Iddii dei Greci se non i Genii dell'umanità, che conseguirono l' immortalità nell' Empireo? E la credenza ad essi, e quindi all' immortalità delle anime, è prova

(1) Della Rep. lib. II e III.

(2) Il Fedone.

della civiltà dei popoli: quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit Deorum opinio (1).

Inoltre tutte quelle opere e produzioni degli uomini, le quali non sono dalla loro morte travolte nel nulla, ma sopravvivendo a questa rimangono imperiture nel tempo, siccome sono le leggi e le civili istituzioni prodotte dai legislatori e dagli statisti, non sono eziandio argomenti dell'immortalità delle anime?

Similmente il pensare e l'operare degli uomini per il tempo, che trascende i confini della vita mortale, siccome sono la generazione e l'adozione de'figli, la sollecitudine pel testamento, la costruzione ed il rispetto de' sepolcri, l'aspirazione alla gloria, rafforzano il giudizio dell'anima immortale.

Da ultimo, per qual motivo, Cicerone domanda, tanti chiari uomini si son sacrificati al comun bene della patria? E risponde, nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem.

E conclude l'eloquente filosofo intorno a questo argomento invocando il consenso del genere umano. Quod si omnium consensus naturae vox est; omnesque, qui ubique sunt, consentiunt esse aliquid, quod ad eos pertineat, qui vita cesserunt, nobis quoque idem existimandum est (2). Sicchè egli ritiene essere generale la credenza di tutte le genti civili all'immortalità dell'anima.

Il Vico dimostra, che dell'idea di questa erano ezian-

(1) Tuscul. disp. Lib. 1, cap. 13.
(2) Eod. cap. 14 e 15.

dio informate le menti de'giureconsulti romani, imperocchè ai diritti essi attribuiscono il nome e il carattere di *res incorporales*, cioè di cose, che non sono composte di materia, e quindi tangibili, ma per contrario sono entità intellettive, *in intellectu consistunt*, seguitando in ciò Platone, che nel Parmenide dimostra i diritti essere idee. Coerentemente a tal principio i giureconsulti medesimi ritengono l'anima, di cui è facoltà l'intelletto che genera le idee, essere il risedio de' diritti, perchè uno ore omnes dicunt, iura animo parari, animo conservari, animo alienari. E l'anima, seguitando Platone medesimo, dovevano reputare immortale (1).

E come l'immortalità dell'anima addita alla finalità degli esseri umani, così la cosmogonia alla loro genesi. Donde scaturisce l'intima relazione delle idee tra l'una e l'altra, siccome è la relazione del principio e del fine delle cose tra loro. Ond'è, che il concetto cosmogonico del Cristianesimo della Mente Divina governatrice del mondo, dimostra Firmiano Lattanzio, ripetere la sua origine dalle dottrine de' Greci e de'Romani. Tra i quali egli pone principalmente Platone, Cicerone e Seneca. Il primo perchè nominat Deum, et ab eo mundum hunc perfectum atque mirabilem esse fabricatum; il secondo perchè aggiunge: nihil est praestantius Deo, ab eo igitur mundum regi necesse est. Il terzo, perchè addimanda Iddio rector orbis terrarum (2).

Donde scaturirono i due romani precetti della religio-

(1) De un. univ. Jur. pr. et fin. un. CLXXXV.

(2) Div. inst. lib. I, cap. 5.

ne e della divina preghiera. La prima, erga Deum religio, indicata dal giureconsulto Pomponio come effetto del Diritto Naturale (1). La seconda inculcata da Seneca, il quale dice, che la preghiera debba consistere nella semplice parola, che emani dall' interiorità dello spirito, e non materializzata in grossolane forme, come sarebbe lo accostarsi all'orecchio delle divine imagini, quasi magis exaudiri posset; e per la ragione egli soggiunge, che prope a te est Deus, tecum est, intus est (2). E tal è similmente la forma della cristiana preghiera raccomandata dall' apostolo Giovanni, cioè quella che si eleva all' adorazione di Dio in spiritu et veritate (3).

Colle quali due teoriche del principio e della finalità degli esseri s'interza l'altra della natura dell'essere dell'uomo, onde completare l'ordine delle conoscenze della Morale e del Diritto. E però la conformità delle idee che corre fra le due prime si estende per logica conseguenza eziandio alla terza. Dal che procede, che intorno a quest'essere dell'uomo noi incontriamo appo i romani dottrine, che sono riproduzioni delle bibliche. Così al motto di queste; creavit Deus hominem ad imaginem suam (4) troviam corrispondente quello di Cicerone: est homini cum Deo similitudo (5). Ed il principio da cui procede questa imagine o somiglianza dell'uomo con Dio è identicamente riposta nella comunanza dello spirito intellettivo dell' uo-

(1) Dig. L. 2 de Just. et Jur.

(2) Epist. 41.

(3) Joh. IV, 28.

(4) Gen. I, 27.

(5) De Leg. lib. I, cap. 8.

mo con Dio. Di fatti, la Bibbia dice, che lo spirito è negli uomini inspirato da Dio, il quale in questa inspirazione iis dat intelligentiam (1). E Cicerone ripete: hominem praeclara quadam conditione generatum esse a summò Deo. E questa *praeclara conditio* è per lui la ragione: quoniam nihil est ratione melius: eaque et in homine et in Deo. Di che segue per lui medesimo, che prima homini cum Deo est rationis societas (2): dettamento ancor preceduto da quel biblico, che solo colui, qui cum sapientia inhabitat vive in amore con Dio (3).

In altri luoghi il pensiero romano ci si rivela non solo come riproduzione di concetti biblici, ma ancora come esplicamento scientifico de'medesimi. Il dettato dei primi rivolto agli uomini: subiicite terram. . . . et dominamini universis animantibus: (4) viene esplicato da Cicerone nell'idea del principato conferito da Dio all' uomo su tutta la natura, la quale è una catena progressiva degli esseri dagl'inferiori ai superiori: quoniam hominem, quod principium reliquarum rerum esse voluit, generavit et creavit Deus, perspicuum est illud, ipsam par se naturam longius progredi. E questo progresso, egli aggiunge che procede dai primi gradi della mentalità dell'universo, *ex prima et incoata intelligentia*, a quello della perfezionata ragione (5).

(1) Giob. XXX, 21.
(2) De Leg. lib. I, cap. 7.
(3) Giob. XXXII, 8.
(4) Gen. I, 28.
(5) De Leg. lib. I, cap. 9.

In questo successivo sviluppo della ragione divina nell'universo continua il dottor d'Aquino il precedente pensiero latino. Imperocchè egli ammette similmente la scala degli esseri in natura, e così ordinata che tutte le creature in sè ritraggano l' orma del Divino Fattore, partecipando cioè della divina ragione, ma con diversa misura. Le creature umane ne partecipano *intellectualiter et rationaliter*, cioè riflettendola in sè ed acquistandone coscienza (1): dovechè le creature irrazionali inconsciamente ; le animali seguitando gl' istinti ; le inanimate nella loro tendenza all'ordine dell'universo.

Conforme al concetto dell' essere dell' uomo si pone l' idea del Diritto , perchè questo è la regola delle sue azioni e la misura de' suoi rapporti giuridici. E però se l' intelletto concepisce tutti gli uomini eguali fra loro, e conseguentemente dover essere attribuita a ciascuno, secondo la giusta proporzione , una parte de' beni del mondo, affermerà simultaneamente essere il Diritto la ragion pratica dell'equo e del buono. La quale idea del Diritto prima concepita ed espressa dai romani , indi fu riprodotta e ripetuta dal Cristianesimo. Il che , fra gli altri, attesta Firmiano Lattanzio, il quale dimostra l' *aequitas* de' romani trasportata nella dottrina del Cristianesimo dicendo, che l' equità in se implica il rapporto di eguaglianza fra gli uomini , *se cum caeteris aequandi*: ondechè è appellata *aequabilitas* da Cicerone. Ed è in accordo colla predetta dottrina , perchè Deus, qui homi-

(1) Sum. Theol. Quaest. XCI, art. 2.

nes generavit et inspicit, omnes aequos, idest pares esse voluit (1). E siccome dalla natura degli uomini dev'essere tratta la legge, chiamata a governarli, così alla natura di eguali bandita dal Cristianesimo corrisponde la legge dell' equità de' Romani.

E questa conformità d'idee tra l'uno e gli altri si appunta ad un maggior segno ancora, ed è quel concetto della legge espresso dal giureconsulto Marciano, il quale dice, che per molte ragioni bisogna obbedire ad essa, ma principalmente perchè omnis lex inventum et munus Dei est (2). L'*inventum* esprime il nascimento; sicchè da Dio, secondo il romano intelletto, la legge ripete la sua origine, ed è stata da lui donata agli uomini. Innanzi a lui Cicerone aveva detto, che la legge orta simul est cum mente Dei. Con il che identifica la legge e la mente divina. E l'uomo, egli dice acquistar la cognizione della legge insita in essa mente, perchè particeps rationis et cogitationis, sussistenti in summo Deo, dal quale, come abbiam notato innanzi, in tam praeclara conditione fu generato.

Or questa è la teorica del Cristianesimo esposta dall'Aquinate, cioè la partecipazione della ratio eterna in rationali creatura (3). E siccome questa ragione eterna si converte in legge dell' universo, perchè lex aeterna est summa ratio, così la legge naturale concepita dagli uomini, egli aggiunge essere l' intelligenza acquistata dalle

(1) Divin. inst. lib. V, cap. 14.
(2) Dig. L. 2, de Legibus (I, 3).
(3) Eod. Quaest. XCI, art. 2.

creature ragionevoli della legge eterna: partecipatio legis aeternae in rationali creatura (1).

Ond'è che s'incontrano ancora i due filosofi nel concetto dell'autorità della legge. Imperocchè il primo dice, che questa est imperandi, prohibendique sapientia (2); ed il secondo, che alla legge, perchè est ratio divinae sapientiae, semper obtemperandum est (3).

Per la qual cosa, alla nostra mente ci si figurano queste due imagini della stessa terra della Campania, attraversanti il tempo di tredici secoli, che d'innanzi all'eterno, al quale concordemente credono, sono dei momenti trascorsi nell'unità del continuo, incontrarsi amicamente ed aprir tra sè le loro anime intellettive alla comunicazione degli eterni veri. Sui quali non toglie la differenza delle loro religioni, che le loro menti si accordino. Imperocchè la religione esige ancora la disposizione degli animi alla fede, dovechè la filosofia, che insegna i veri, trascende da questa diversità degli animi e s'indirizza all'universale comunanza delle menti. Ond'è che a noi ci si figurano liete queste anime nel sentire, che i legami della comune terra natia gli avvincano più fortemente ancora nella comunanza de'loro intelletti sui principii di quelle discipline, che contengono il criterio ed il fondamento in una della civiltà dei popoli, sì pagani, che cristiani.

Ond'è che incontriamo ancora tra i due filosofi Cam-

(1) Ibid.

(2) De Leg. lib. I, cap. 7.

(3) Eod. Quaest. XCIII, art. 1 e 2.

pani conformità d'idee intorno alla teorica del Diritto Positivo, e segnatamente sulla determinazione delle cause della dualità esistente dall' antichità ai tempi nostri tra esso e il Diritto Naturale. Cicerone seguendo, come egli stesso dice, gl' insegnamenti di Platone e degli Stoici, considera ed espone i due diversi gradi di sviluppo intellettivo e morale degli uomini. Dei quali alcuni raggiungono il supremo grado di sviluppo della ragione, quod in sapientibus est solis; ed al quale corrisponde il carattere della perfetta moralità, riposta nell' attuazione dell' *honestum*, quod proprie, vereque dicitur: ed altri toccano un grado inferiore di quello sviluppo, in quibus sapientia perfecta non est; ed al quale corrisponde anche un inferior grado di moralità, perocchè in essi illud quidem perfectum honestum nullo modo est, sed similitudines honesti esse possunt. Dalle quali differenze psicologiche derivano le due specie di doveri. Il primo, che è concepito dalla superiore ragione de'sapienti, e capace di essere attuato dalla sola loro morale volontà: officium perfectum atque absolutum, il quale omnes numeros habet; et nec praeter sapientes cadere in quemquam potest. Il secondo è concepito dagli uomini d' inferiore intelligenza; ed è riposto nell' adempimento dei quasi secunda quaedam honesta, come dicono gli anzidetti filosofi greci, cioè di una media onestà, aliena così dalla perfetta, come dall' iniquo. La quale specie di doveri è quella degli *officia media et comunia*, secondo il nome dei greci stessi e de' romani: *media* per la ragione innanzi detta, *comunia* perchè comuni a tutto il genere degli uomini, nel quale sta la volgar moltitudine, che

non intende i sommi principii del vero e del bene: quid abest a perfecta ratione non fere intelligit (1).

Questo corpo di uomini il filosofo d'Aquino denomina multitudo hominum, in qua maior pars è di coloro, che non son pervenuti alla perfetta ragione e moralità, hominum non perfectorum virtute. Ai quali sovrastano gli uomini, che si hanno conformato l'animo all'esercizio della perfetta virtù. E siccome la legge è la misura degli atti umani, e la misura deve corrispondere alla natura del misurato, debet esse homogenea mensurato, così da ciò procedono le due specie di leggi; la naturale corrispondente agli ottimati per la sapienza e la virtù, e la positiva adattata alla moltitudine ancor lontana dalla perfezione del sapere e della bontà (2).

Dall' esame delle quali teoriche, consideranti il Diritto qual'è obbiettivamente, procedendo a veder quelle che risguardano i diritti dell' umana personalità, si parranno nuovi argomenti, che provano continuata nel Cristianesimo la sapienza civile dei romani.

Muovendo dal diritto di libertà c'incontriamo in quella dottrina di Seneca, che pone l' insidenza dello spirito divino negli esseri umani, il quale risguarda e vigila agli atti loro, buoni o cattivi, che siano. Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Ma completa il suo pensiero dicendo, che questo spirito prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat (3).

(1) De offic. Lib. I, cap. 1. Lib. III, cap. 1.

(2) Eod. Quaest. XCVI, art. 1.

(3) Epist. II.

Il che vuol dire che porta ancora il giusto giudizio su quegli atti, ai quali vigila: di modo che se corrispondono allo spirito divino, che è essenzialmente buono, ne vengono retribuiti di premio, come di pena se vi si disformano.

I cristiani dottori dicono che Dio creò negli uomini scientiam spiritus, et disciplina intellectus replevit illos. Donde l'insidenza dello spirito divino nell'umano. Et mala et bona ostendit illis (1). Ma a compiere o il bene o il male sono liberi gli uomini, perchè Dio risguarda solamente gli atti loro, e ne giudica (2). Somigliante a questo è il pensiero di Seneca. Prima, perchè il *sacer spiritus*, che side in noi non può essere lo spirito del male. Secondo, perchè quello spirito medesimo è il vindice delle malvage azioni. Adunque le due teoriche si accordano in ciò, che nell'uomo è intera la libertà; e che l'azione dello spirito divino sussistente in lui non avversa il suo libero volere e le sue libere azioni: ma è solo persuasiva a bene e dispensatrice di giustizia.

Il concetto romano della libertà si è, che questa stia tutta nella facoltà dell'elezione. Il soggetto del diritto tale dev'essere, cioè dotato di tal facoltà. E ciò forma il presupposto così necessario della legge, che nel nome di questa Cicerone ritiene espressa l'idea dell'elezione, affermando, che il nome di *lex* derivi da *legere*, cioè eleggere, come n'è usata la voce da scrittori classici, donde

(1) Eccles. cap. XVII, 5, 6.
(2) Prov. cap. V, 21.

il *delectus* significante l'elezione (1). La quale ha il suo inizio nella volontà, che si determina tra i diversi motori, donde procede la libertà, che opera secondo le determinazioni della volontà.

Per cui effetto l'atto che un uomo ha compiuto sotto l'impulso della violenza, la quale ha sforzato l'individuo ad eleggere tra quell'atto ed un gran male, ond'è seriamente minacciato, deve ritenersi come un atto della libertà, perchè sebbene io l' abbia compiuto sotto tal coazione, tamen coactus volui. Donde la romana sentenza tolta dagli stoici: *coacta voluntas est etiam voluntas*: sentenza, che esprime al più alto grado l'autonomia dell'essere, l'energia della volontà, la fortezza di virili propositi.

Nè solo la filosofia dimostrava, ma anche l'arte letteraria decantava il gran valore dell' *iustum ac tenacem propositi virum*, il quale nè dai supplizii della tirannide, nè dal furore d' insana plebe, nè dagli strali di avversa fortuna si lasciava scuotere; ma ancora

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae (2).

E non erano solamente scienza e poesia cotesti elevati concetti e sublimi dettati, ma la vita stessa de' romani n'era la più splendida incarnazione. Splende tra le altre figure ad attestare l'eroismo della volontà quella di Mu-

(1) De Leg. lib. I, cap. 7.
(2) Horat. Lib. III. Od. VII.

zio Scevola. Il quale non atterrito, nè scosso dal tormento del fuoco minacciatogli dal nemico re Porsena se non rivelasse i congiuratori contro la sua vita, alteramente risposegli : romanus sum civis ; et facere et pati fortia romanum est (1). E suggellando col fatto l' altero detto distese la mano sul fuoco, che ardeva sull'ara votiva ai sacrifizii, dicendogli a viso aperto : en tibi : ut sentias quam vile corpus sit iis, qui magnam gloriam petunt (2). E raggiunse il premio del suo alto volere.

Questa è la causa ond'ebbe Roma la più grande storia del mondo, e la più gloriosa per eroiche azioni, e fu ancora la creatrice del Diritto Civile de' popoli, cioè riposta tal causa nel concetto che aveva della potenza della volontà e del merito delle azioni degli uomini da quella procedenti. Nell' affermazione di quell'*io* del cittadino romano si rivela tutta questa cosciente potenza. E per contrario negandola, qual'altra mai addiviene la potenza fattrice della storia? Non altra che il Fato, a cui sottoposto l'uomo non sarebbe che l'istrumento delle sue mani, onde fabbrica il destino degli individui e delle nazioni. E dov'è più in questo sistema l'*io*, che ragiona e vuole? donde gli entusiasmi alle magnanime imprese? Qual'è il motore, che sospinge alla gloria? quale più la causa del vitupero? Annientata la libertà del volere e delle azioni è scrollato il fondamento della storia.

In ordine al Diritto, dalla volontà similmente ripetevano i romani la causa di questo, imperocchè identifica-

(1) Liv. I. Dec. hist. rom. lib. II, cap. 12.

(2) Ibid.

vano la giustizia e la volontà del bene. La quale, nell'attributo che le davano di constans et perpetua, ius suum cuique tribuendi, la rendevano somigliante a quella volontà divina, che abbiam notato innanzi contenere in sè la misura distributiva de' beni tra gli uomini.

La volontà causa del Diritto, e quindi de'rapporti giuridici, è la dottrina, che stabilita dai giureconsulti romani, e svolta in tutta l' ampla materia del Diritto Privato, è stata dalla scienza e dai Codici custodita insino ai tempi nostri nella sfera di esso Diritto in tutta la purità dei suoi principii, non alterata, come nella sfera del Diritto Penale, dalla introduzione di quelle teoriche del Positivismo, che negano

> Della volontà la libertade,
> Di che le creature intelligenti
> E tutte e sole furo e son dotate (1).

Ond'è che da quest' ordine del nostro ragionare siam mossi a proporre ed a risolvere un quesito, che non sappiamo da altri sollevato. Ed è: per qual ragione non sono state insino ad ora introdotte nel Diritto Privato le anzidette teoriche, che si assumono e si sostengono nel campo del Diritto Penale?

Nè la nuova scuola, come si denomina, del Diritto Privato, la quale muove i primi passi nell' arringo intrapreso, imbrandisce le armi contro la libertà della volontà, come causa fattrice degli atti e dei rapporti giu-

(1) Parad. cant. V.

ridici, si che mirasse a scuoterne la validità per effetto de' motori sensibili, che abbiano potuto determinarli, quali la forza irresistibile, l' ambiente, l' atavismo. Ma in quella vece la sua tendenza è di temperare l' utile individuale colle esigenze dell' utilità sociale, e quindi moderare gl' interessi egoistici coi desiderati dell' altruismo. La quale teorica, che noi da circa un ventennio abbiamo esposta e propugnata, dimostrando che la proprietà individuale dev' essere sottoposta all' adempimento de' fini sociali (1), vanta antichi campioni, tra i quali uno de' più valorosi è il Vico, che limpidamente introduce il principio dell'altruismo, dato dalla ragion del giusto, nella sfera del Diritto Privato: imperocchè dice: prudens utilitatum destinatio, hoc est destinatio facta ratione, non cupiditate suadente, gignit dominium (2). Dal qual principio egli deduce la conseguenza, che il *suum* non può esistere fuori l'ordine sociale, e quindi è legato con questo col vincolo dell' umanità. E tutto quest' ordine d' idee è dedotto dalla sua suprema idea del Diritto Naturale, definita in quella sentenza: Jus est in natura utile aeterno commensu aequum (3). Ed in questa idea vede ancora il Vico una consuonanza del romano precetto giuridico ius suum cuique tribuere, secondo l'eterna misura del giusto, coll' imperativo del Cristianesimo, che iubet christiano in omnes homines prae Deo charitatem (4).

(1) Encicl. e Metodol. del Dir. Lib. II, cap. IV. Il dir. di proprietà.
(2) De un. univer. Iur. pr. et fin. un. LXXI.
(3) Eod. XLIV.
(4) Eod. LV a LVIII.

Per la qual cosa riman sempre a risolvere il dubbio ed a ricercar la ragione, onde deriva che le teoriche positiviste propugnate nel campo del Diritto Penale non sieno state similmente applicate al Diritto Privato.

E diciamo, che cotesta ragione a noi pare essere riposta nella diversa essenza dell' uno e dell' altro Diritto. Imperocchè il Diritto Privato si fonda sopra un ordine d' idee e di fatti conforme al Diritto di Natura, dovechè il Diritto Penale sopra un ordine opposto d'idee e di fatti. E per vero, il Diritto siccome si pone nell' attività, così l'umana attività, che si esplica nella produzione dei beni, onde si genera la proprietà, nella generazione della famiglia, e nella creazione de' molteplici rapporti derivanti da questo doppio ordine della proprietà e della famiglia, è l'umana attività, che opera sotto l'autorità del Diritto Privato. Per contrario l' umana attività, che si esplica commettendo il male cade sotto la sanzione del Diritto Penale. Laonde nel campo dell'uno si esplicano le potenze benefiche, le quali producono la conservazione ed il miglioramento del genere umano, e nel campo dell'altro si svolgono le potenze malefiche, che tendono alla distruzione di esso genere umano. E siccome le due Divinità del bene e del male si contendono sin dall' origine del mondo l' imperio di questo, così la prima, o l'iranica Ormuzd dispiega la sua potenza per l'organo del Diritto Privato, come la seconda, o Arimane, per l'organo del Diritto Penale. Ora il bene, che si distribuisce equamente fra gli uomini per mezzo de' loro giuridici rapporti, ed il quale forma l' obbietto del Diritto Privato, è conforme all' ordine e al Diritto di Natura, come la perpetrazione del ma-

le, che è l'obbietto delle sanzioni del Diritto Penale, è contrario a cotesto ordine e Diritto di Natura.

Di che segue, che eziandio le due categorie de' principii e delle dottrine, che regolano il contenuto dell'uno e dell'altro Diritto, si svolgono le une secondo le costanti e perpetue idee del Diritto Razionale, e le altre errano e si dibattono fra contrarie teorie ricercanti la causa del fatto del male, che è contrario all'umana natura ragionevole e morale.

E meglio ancora diciam seguitando, che siccome l'armonia dell'anima, e cioè lo sviluppo armonico delle potenze dell'anima si riverbera in quell'ordinato sistema d'idee, che considera e governa l'umana personalità, che liberamente si muove, e conformandosi ai principii del buono e dell'equo, nella sfera del Diritto Privato; così per l'opposto il tumulto dell'anima del delinquente si riverbera in quel tumulto di dottrine del Diritto Penale, che pretendono di attribuir la causa della delinquenza non alla libertà dell'umano volere, bensì a potenze estrinseche, che sospingono l'individuo a commettere il male, e le quali addimandano, forza irresistibile, atavismo ed ambiente.

Ora se mai all'azione di queste potenze si pretendesse sottoporre il valore dei rapporti giuridici di Diritto Privato, e quindi pretenderne l'annullamento per la ragione che non dalla libertà del volere furono gli uomini determinati a contrarli, bensì dal dominio delle ridette potenze sulle funzioni del loro organismo vi furono sospinti, verrebbe allora a disciogliersi la compagine sociale, la quale

si regge sulla confidenza nell' adempimento dei contratti rapporti giuridici.

Ed ora rappiccando il filo del discorso in cui si ragionava della romana teorica della libertà e dell' autonomia dell' essere diciam continuando, che ad essa riscontriamo conforme la teorica del Cristianesimo, quale ci viene principalmente significata dal libro *de Civitate Dei*, il quale designando il carattere differenziale tra la necessità e la volontà lo ripone in ciò, che la prima *non est in nostra potestate* ed è ineluttabile, sicut est necessitas mortis; ed al contrario la seconda non è dipendente da alcuna necessità, ma contiene in sè la libertà della determinazione al bene o al male: voluntates nostras, quibus recte, vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Di che segue la libera potestà dell' uomo di agire secondo il voler suo, per cui effetto multa enim facimus, quae si vellemus, non utique faceremus. E questo è attributo dell'autonomia dell'essere, dell' ipsum velle; nam si volumus, est; si nolumus, non est (1). Frase corrispondente alla romana della coacta voluntas, ed alla dantesca, che

Volontà se non vuol non s'ammorza (2).

Al pensiero di Dante si rivelò questo accordo, che abbiam notato tra la romana e la cristiana teorica intorno alla libertà del volere, non determinato da esterno im-

(1) Op. cit. lib. V, cap. 10.
(2) Parad. cant. IV.

pulso, ma dal giudizio riflesso della mente, e quindi dalla propria interna coscienza ; imperocchè egli distribuisce egual parte di lode all' eroe romano ed al martire cristiano, l' uno e l' altro personificazioni della sublime potenza della volontà, che egli chiama

> . . . . volere intero,
> Quale tenne Lorenzo in su la grada
> E fece Muzio alla sua man severo (1).

Somigliante a quello della libertà è la teorica dell'eguaglianza nella continuità storica del pensiero latino al cristiano.

I filosofi e giuristi romani affermarono la comunanza di origine della natura umana. I primi con l'argomento innanzi riferito della generazione degli uomini da Dio nella comune preclara condizione di esseri ragionevoli , e dal quale argomento Cicerone stesso trasse la conseguenza della perfetta eguaglianza degli uomini: nihil enim unum uni tam simile est , tam par, quam omnes inter nosmet ipsos sumus (2).

I secondi bandirono: natura hominis est comunis, come dice il giureconsulto Saturnino. Di che discende, secondo l'altro giurisprudente Fiorentino la natural parentela fra gli uomini medesimi. Inter nos cognationem quamdam natura constituit (3). Dalla qual comunanza di origine degli uomini dedussero i giureconsulti medesimi il diritto del-

(1) Ibid.
(2) De Leg. lib. I, cap. 10.
(3) D. Leg. 3, de Just. et Jur. (I, 1).

l'umana eguaglianza affermando: cum iure naturali omnes liberi nascerentur, nec esset nata manumissio, cum servitus esset incognita (1). Laonde nella comune condizione degli uomini di esseri liberi e nella comune loro appartenenza all' umanità concepirono i romani lo stato di eguaglianza tra gli uomini medesimi, come per contrario lo stato negativo della libertà, qual'è la schiavitù, concepirono essere la negazione dell'umana eguaglianza.

Conformi a queste de'romani sono le idee del Cristianesimo. Il quale, secondo l'espressione dell'apostolo Paolo non ammette disuguaglianza fra gli esseri umani. E quali che sieno le differenze di nazione, di ceto e di sesso esistenti fra loro, queste non cancellano la loro eguaglianza, perocchè formano l'unità dell' uman genere cristiano. Non est Judaeus, neque Graecus; non est servus, neque liber, non est masculus, neque faemina: omnes enim vos unum estis in Cristo Jesu (2).

E quella negazione, che asserivano i Romani apportata dalla schiavitù, dei due diritti essenziali degli uomini, della libertà e dell' eguaglianza e congiunti indissolubilmente fra loro, in modo da non potersi dare natura comune ovvero eguale di uomini, che solo di uomini liberi, concepirono i romani stessi in contraddizione col Diritto Naturale, che fu il *primaevum Ius Gentium,* quo gentes humanae utuntur (3). E pensarono, che in un epoca posteriore dell' umanità fosse stata da un *Jus Gen-*

(1) D. L. 4, de Just. et Jur.

(2) Ad Galatas III, 28.

(3) D. L. 1, § 4, de Just. et Jur.

tium secundarium introdotta la schiavitù. Posteaquam iure gentium servitus invasit. E cotesto ius apportò la divisione al luogo della primitiva unità del genere umano. Imperocchè , cum uno naturali nomine *homines* appellaremur, iure gentium tria genera esse coeperunt: liberi et his contrarium servi, et tertium genus liberti (1). E dissero apertamente della schiavitù di essere *contra naturam* il dominio di un uomo sopra di un altro uomo. Servitus est constitutio iuris gentium , qua quis dominio alieno *contra naturam* subiicitur (2).

Nel che si diversifica il pensiero romano dal greco, e lo supera. Imperocchè Aristotile considerava la schiavitù come lo stato naturale di quegli uomini , nei quali le forze del corpo prevalgono così fortemente sulle facoltà dell' anima da annientarne il dominio in essi. E siccome appartiene all' anima il comandare ed al corpo di servire, così è la miglior condizione di tali uomini di servire a quelli di superiore intelligenza (3).

Adunque alla mente de' romani apparve il primitivo Diritto dell' umanità nella sua forma ideale e corrispondente alla natura ragionevole e morale dell' uomo; e del quale Diritto determinarono come attributo l' *humanitas*, cioè l'esser proprio delle *humanae gentes*, per il che non ammette d' innanzi a sè, che solo il comun genere degli uomini nell'eguaglianza de' loro diritti.

Ma l' unità del genere umano fu scissa dalle guerre,

(1) Ibid.

(2) Dig. (I. 5) Leg. 4, § 1, de statu hominum.

(3) Della Politica lib. I, cap. 4.

e quindi la primitiva eguaglianza degli uomini fu rotta dalla differenza dei vincitori e dei vinti, che addivennero i padroni e gli schiavi, ondechè ad un parto furono dal Diritto secondario delle genti introducta bella, et servitus invasit. Per la qual cosa nel concetto de' romani così la guerra, come la schiavitù, che da quella procede, sono contrarie allo stato e al Diritto Ideale dell'umanità e prodotte da una necessità di fatto storico. La guerra adunque diede nascimento al Diritto secondario delle Genti; il quale dettava leggi regolatrici delle relazioni fra le genti nello stato di guerra fra loro, e bandiva le fatali e dure sorti da questa derivanti.

Per la qual cosa il Diritto delle Genti, che prese il posto del primitivo e Naturale Diritto, cominciò il suo corso storico dalla forma dell' Jus belli, e quindi dallo stato della divisione de' popoli per terminarlo all' unione di tutti i popoli sotto il dominio dell' Impero romano, e ritornare con ciò a celebrare la loro primigenia umanità. Per la qual cosa è proceduto in tal modo il cammino della storia, che prima vi è stato il Diritto Ideale dell'umanità, chiamato dai Romani il *Jus Gentium primaevum*, di poi è seguito il *Jus Gentium secundarium* apportatore dell'*Jus belli*, e da ultimo si è pervenuto al Diritto dell'umanità delle nazioni. Nel quale si celebra lo stato dell'armonica coesistenza delle nazioni medesime; Diritto apparecchiato dai Romani sotto l'universalità del suo Impero, e perfezionato dal Cristianesimo, come il solo confacente alla sua natura, che è quella di affratellar tutti gli uomini e tutti i popoli nella comunanza della sua legge.

E per qual ragione i Romani pervennero col mezzo

delle guerre al dominio universale delle genti, è spiegato tra gli altri dallo stesso autore della *Città di Dio*. Dove egli dice, che « la Provvidenza di Dio, che regge tutto, conferì ai romani qual mercede alle virtù loro l'Impero universale del mondo. Delle quali virtù amarono professarsi sacerdoti e cultori, perocchè innalzarono la virtù a loro Divinità nazionale: e contemplandola ne' suoi diversi aspetti, come si fa nell'analisi di ogni ente, la distinsero nelle quattro sue specie della prudenza , della giustizia , della fortezza, e della temperanza. E nell'esercizio di tali virtù rifulse la loro vita , imperocchè non dominati dall' avarizia dispregiarono i loro privati interessi pel fine del pubblico bene e quindi del bene della repubblica, ed i proprii averi per vantaggio del tesoro pubblico; aiutarono la patria con disinteressati consigli e con opere; per tutte le buone arti, come per vera via, si sforzarono di salire alla gloria, all'Impero ed all'onore. Furono onorati da quasi tutte le genti ; ed imposero a molte di queste le leggi dell'Imperio loro: e nelle scritture e nelle storie di quasi tutti i popoli additati per gloriosi. Laonde non si possono i romani lamentare della giustizia del sommo e vero Dio , perocchè essi hanno ricevuto la mercede loro » (1).

La dottrina del Cristianesimo intorno al diritto dell' umana eguaglianza non solo continua e perfeziona la romana teorica, ma in simil modo che questa, venne ancor essa perturbata da condizioni di fatto storico , che condussero la Chiesa a quello stato , onde fu mossa ad

(1) Lib. 4, cap. 16, Lib. 5, cap. 11, 20, 21.

accogliere nel suo seno la schiavitù. Imperocchè essendo pervenute le Chiese e le corporazioni monastiche nei tempi della barbarie ad accumular vasti patrimonii di terre, tenevano sopra queste servi ed aldii per coltivarle. Gregorio Magno fa menzione di torme di schiavi che le riempivano (1). Molti diplomi di re Longobardi, quali Liutprando, Ildebrando, Rachi e Desiderio concedono a Chiese ed a Badie, che le donne libere sposate ai servi si delle une, che delle altre addivengano nella condizione di aldie soggette alle medesime (2).

Come si spiega adunque l' introduzione della schiavitù nella Chiesa, la quale adottandola si dimostra degenere dai principii del Cristianesimo?

Si spiega guardando alle condizioni della società nelle quali la Chiesa esisteva, e che erano le condizioni della società dei barbari. Della quale è proprio il disordine così nelle facoltà dello spirito, come nelle funzioni sociali. Il disordine di quelle facoltà si ripone in ciò, che in vece del dominio della ragione sulle potenze del corpo, queste in vece lo usurpano su quelle, come fa la forza, che sopprime la ragione; del pari che il disordine delle funzioni sociali si manifesta in ciò, che non domina la sapienza nella società, ma la forza, che si arroga tutti i poteri e tutti i diritti. Per la qual cosa a tutelare la propria esistenza in tale società è necessario armarsi della forza. E questa è duplice, la forza delle armi, e la forza o la potenza delle ricchezze. E dapprima di questa, nell' epoca

(1) Epist. II, 18, X, 28.

(2) Troya Cod. Dipl. Long. vol. IV, part. 5 Num. DLXII e DLXVI.

dei Longobardi si avvalorò la Chiesa, e dipoi anche di quella, e fu nell' epoca dei Franchi, nella quale fu investita del feudo: e se ne avvalorò pel fine di tutelare la sua esistenza contro le forze di altri enti sociali, che avrebbero ad essa attentato. Sicchè era una forza di cui si era premunita la Chiesa contro le altre forze della società, in cui viveva. E la proprietà delle terre, di cui la Chiesa s'era arricchita non era produttiva, che per le braccia degli aldii e dei servi, che le coltivavano. Tale fu adunque la cagione della servitù accolta dalla Chiesa: cagione somigliante a quella, che la introdusse in Roma, perocchè l'una e l'altra si riordinano al diritto della forza sotto due diverse forme: l'una del Diritto della guerra, quale si manifestò in Roma; l'altra del Diritto de' popoli barbari poggiato sulla potenza materiale delle armi e delle ricchezze.

Ma la servitù esistente nel corpo della Chiesa fu d'indole più mite della romana servitù, perocchè quella era limitata alla servitù della gleba, e questa investiva tutta la persona. Inoltre erano continui gli ammonimenti sacerdotali a non infierire contro la miseria dello stato servile, e ad usar larghezza di manomissioni, perocchè dalla servitù alla libertà venne Cristo a redimere gli uomini (1).

Per la qual cosa in tal modo si manifesta nella storia li processo del decadimento della schiavitù dalla Grecia a Roma, e da questa al medio evo; che dalla prima vien considerata come lo stato naturale di alcuni uomini; dalla seconda vien dichiarata contro l'umana natura, ma ammessala intristisce sotto la durezza della *domini-*

(1) Epist. S. Greg. Magn. V, 12.

ca potestas ; e da ultimo nel medio evo vien mitigata dalla Chiesa l' infelice condizione servile , in sino a che riman fulminata dalla civile potestà dei liberi Comuni.

Ma i Romani nell' epoca in cui celebravano il primitivo Diritto Naturale delle Genti, secondo il quale era ordinata l' eguaglianza de' diritti fra gli uomini, dedussero da questo la conseguenza dell' eguaglianza ancora del diritto dei beni fra i medesimi. Imperocchè affermarono che dal Diritto posteriore delle Genti derivarono le proprietà individuali, dominia distincta, termini agris positi (1).

Ma nata e stabilita la proprietà individuale, il diritto di questa notavano i romani filosofi, che non cancella il natural diritto di tutti gli uomini sulle produzioni della terra , perchè son destinate a soddisfare alle umane necessità. Quae in terris gignuntur ad usum omnium creata sunt. E quel diritto è confortato dal dovere correlativo della sociabilità tra gli uomini, espresso da Cicerone, che dice: homines hominum causa esse genitos (2).

Tal' è ancora l'ordine delle idee seguito dal Cristianesimo , il quale non assegna altra destinazione ai beni se non quella che è ordinata dalla cosmogonia biblica. Secondo la quale attribuita all' umana specie la sovranità sull' universo debbono la terra e gli animali, sottostanti al suo dominio, servire alla sua conservazione e all'adempimento della sua finalità, che è la suprema finalità dell' universo medesimo (3).

(1) Dig. L. 5, de Just. et Jur.

(2) De Offic. lib. 1, c. 6.

(3) Gen. I, 28, 29, 30.

Il giureconsulto Marciano seguitò dicendo, che la comune appartenenza agli uomini dei beni del mondo secondo il Diritto Naturale corrisponde all'ordinamento cosmico della Provvidenza: naturalia quidem iura divina quadam providentia constituta (1). Il Cristianesimo completò questa teorica coll' affermazione dell' unità dell' essere degli uomini, a cui corrisponde il comun diritto de' medesimi sui beni della terra: unum corpus, dice l'apostolo, sumus in Cristo (2). Il concetto dell' unità del corpo questo importa, che siccome un medesimo essere non può scindersi in due parti, delle quali una senta il godimento dei beni, e l'altra ne patisca la privazione, così parimenti è della comunanza degli uomini secondo l'idea del Cristianesimo; cioè che quella non possa scindersi in due contrarie classi, l' una privilegiata, l' altra priva di ogni sorta di beni.

Un ultimo argomento che corrobora il nostro assunto gli vien apprestato dallo stesso Diritto Ecclesiastico. Imperocchè uno de' fonti di questo è il Diritto Romano, da cui ripete molta parte della sua dottrina. E propriamente la ripete dai principii dell'*aequitas* da quello dettati, perocchè questi riconosce conformi allo spirito della Chiesa. Ond'è che bandisce la massima: Iure canonico ex aequitate proceditur, non inspectis apicibus Iuris. Ed il sacerdozio fu nel medio evo il cultore ed il propagatore del Diritto Romano, e la sapienza di questo illustrava le sentenze

(1) Inst. I. 2, § 11.
(2) Ad Rom. XII, 5

del foro ecclesiastico. Nè d' altra causa che dalla conformità dello spirito della Chiesa ai principii morali e giuridici della romana giurisprudenza procedeva, che il ceto sacerdotale in quel tempo del dominio delle diverse e molteplici leggi personali apertamente dichiarava di vivere secondo la romana legge.

Adunque il sacerdozio confortando della sapienza del Diritto Romano il ministerio civile e religioso che era chiamato ad adempiere, offre luminoso argomento dell'appoggio, che a quello il Cristianesimo richiedeva per l' esplicamento e l'esercizio della sua missione.

Questo adunque, quale abbiam delineato, è il processo storico della continuità delle dottrine romane in quelle del Cristianesimo. Ma in qual modo lo si svolse? O, con altre parole, quale fu la ragione che lo produsse, e che formò il vincolo, onde le une si collegarono alle altre nella continuità dei successivi momenti della storia?

A tre cause noi riferiamo la produzione di così importante fatto storico. La prima, la potenza di cui fu dotato lo spirito romano di elevarsi alla conoscenza di un ordine d'idee del bene e del giusto conformi al vero. Ed in quest'ordine d'idee fu preceduto e, meglio ancora, preparato dalla filosofia greca, di cui i romani filosofi e giureconsulti furono seguaci. E la quale altamente loda il Cristiano dottore Clemente Alessandrino per la retta ed elevata concezione delle idee morali che rivela. Per la qual cosa il Cristianesimo segnando un momento storico posteriore al greco ed al romano dovè seguitar le dottrine in questi elaborate, le quali erano conformi all'ordine delle sue idee intorno alla Morale e al Diritto. Donde

derivò il vincolo intellettivo della mente ellenica e della romana con quella del Cristianesimo nel successivo e progressivo sviluppo di tali discipline.

La seconda causa noi la riferiamo alla scuola di Alessandria, la quale si propagò in Roma; e della quale fu spiccato carattere il ricercar l' accordo della filosofia orientale con la greca. E siccome gran parte della prima era la sapienza mosaica, così l'accordo di questa con la ellenica dimostrarono principalmente Filone il Giudeo e Clemente Alessandrino.

Il primo nato da una ragguardevole famiglia giudaica visse in Alessandria; e fu dei primati della sua nazione. Nelle sue opere, osserva il Ritter, si ravvisa costantemente l'accordo della filosofia greca, e segnatamente della platonica, di cui, più che delle altre, fu seguace, colla dottrina religiosa de' Giudei e colle idee orientali sulla scienza e sulla vita. A lui non che la filosofia de' Greci, tutta la loro civiltà sembra derivata dalla legislazione e dalla dottrina mosaica, siccome era l' opinione comune della sua nazione. Ed a quell'accordo era Filone trasportato dall'indole del suo ingegno, che ricercava nell'interpetrazione della Bibbia i pensieri filosofici, che v' erano ascosi.

Rappiccavasi tale accordo nella mente di Filone all' idea del cosmopolitismo, secondo la quale tutte le nazioni sono eguali, ed egualmente potenziate al sapere ed alla civiltà; idea, che posteriormente si svolse in quella dell' umanità proclamata dal Cristianesimo. In conformità delle quali idee Filone combattette la schiavitù. Nella filosofia e nell' Etica egli prese le mosse dai Greci, ma

seguitò a svilupparle in un ordine d' idee più vicine al divino. L' entusiasmo greco che trasporta lo spirito alla visione ed al concepimento delle divine idee si converte in Filone nell' ispirazione divina dell' anima rapita alla serena intuizione del mondo soprasensibile, nel quale intuisce le idee archetipe dell'universo e della suprema idea di questo, che è Dio.

Le dottrine etiche di Platone e degli Stoici prestano eziandio il fondamento al sistema morale di Filone, ma approssimato ancora più da questo al tipo della perfezione divina. Imperocchè egli ritiene secondo gli Stoici non esservi altro bene, che quello della virtù; e secondo Platone, che la virtù consiste nella sottomissione de' sensi alla ragione, e quindi nella sovranità di questa nell'uomo. Ma per Filone la virtù sovrana è quella della bontà, che non può darsi senza la sapienza, e quindi la perfetta conoscenza delle cose, secondo la quale debbono gli uomini agire per essere buoni. Ma la sapienza e la bontà infinite riseggono in Dio, e però dalla intuizione che ha l' anima umana di Dio è condotta alla sapienza ed alla bontà, e per tal modo s' india (1).

Prosegue Clemente Alessandrino, vissuto sotto l' imperator Severo, a dimostrar l' accordo e la corrispondenza tra la filosofia greca, la mosaica e la Cristiana. La filosofia, secondo lui, emana dalla mente di Dio, la quale irradia del suo lume così l' intelletto ebraico, come il greco. Imperocchè egli ammira principii di alta moralità nei filosofi greci; ai quali ritiene che giovarono eziandio

(1) Vol. 4, St. della filos. antica, lib. 12, cap. 6.

le tradizioni mosaiche correnti appo loro. Ed è importante a notarsi, dice il Ritter, che secondo il modo di vedere di Clemente la filosofia greca procede a pari passo e quasi parallelamente con le rivelazioni giudaiche. Ond' è che gli stessi greci filosofi gli appaiono come istrumenti nella mano della Providenza, de' quali si avvale per apparecchiar la via al Cristianesimo. Nella teorica della destinazione dell'uomo si ravvisa segnatamente in lui l'accordo fra le tre anzidette dottrine. Imperocchè concordemente da queste l'uomo è considerato non identico, ma somigliante a Dio: e tal somiglianza derivare dall'intelligenza e dalla libertà riposte in lui da Dio medesimo: per effetto delle quali l' uomo fabbrica a sè il suo destino (1).

Nella qual teorica Clemente Alessandrino compone ad armonia questi tre concetti: il Mosaico, che Dio ha creato l'uomo dotato d'intelligenza e di bontà; il socratico, che pone tal connessione tra l'attività morale e la scientifica, che quella deve ricercare la conoscenza del bene, e da questa procede la moralità; ed il cristiano, che divinizza l' uomo nella perfetta conoscenza e nell'attuazione del vero e del bene.

Questa filosofia eclettica da Alessandria si propagò in Roma, perocchè, secondo l'osservazione del Ritter, tre città segnatamente spiccano per l' insegnamento e per la diffusione della filosofia in quest'epoca, che ricade ai primi secoli dell'Impero, Atene, Roma ed Alessandria. Roma, come la città dominante, addiviene ancora il focolare più

(1) Eod. Lib. 4, vol. 2, Scuola catechetica d'Alessandria.

animato della coltura di tal filosofia. Ella viveva in tal grado di relazioni con Alessandria, che questa aspirava alla cittadinanza romana (1). E da queste relazioni nasceva la comunicazione d' idee tra le due città, e quindi delle idee, che principalmente propugnate da Filone il Giudeo caratterizzarono la scuola Alessandrina. Onde fu che in Roma penetrò la conoscenza delle dottrine mosaiche, le quali come un novello germoglio s' incalmarono sul tronco della filosofia greco-romana.

La terza causa la riferiamo alla conoscenza delle dottrine mosaiche, che appresero i romani dalla gente giudaica abilitata a vivere in Roma. Il che desumiamo dalla legazione di Filone il giudeo conferitagli dalla città di Alessandria appresso l' imperator Caligola, onde rimuoverlo dal superbo proposito che fossegli innalzata una statua nel tempio di Gerosolima, e questo consacrato a lui col titolo *al nuovo Giove, l' illustre Gaio*. Nel qual fatto non solo si ravvisa la superbia del potere, che generava in lui la demenza di credersi e voler essere creduto per Giove, ma eziandio l' estremo audace anelito della religione politica, che pretende di abbattere ogni altra a sè contraria, com' era la mosaica, che già appariva antesignana del Cristianesimo. In quella legazione son riferiti gli argomenti esposti da Filone a Gaio Cesare in difesa della nazionalità e della religione Giudaiche. I quali dimostrano il rispetto della legge personale degli Ebrei dimoranti in Roma per concessione degl' imperatori. Imperocchè dice, che Tiberio, il fondatore della famiglia Au-

(1) Legazione di Filone il Giudeo a Gaio.

gusta, concesse loro di vivere ed abitare in Roma: ed abitavano in quella parte della città, che sta al di là del Tevere. Erano in maggior numero di condizione libertini, caduti per diritto di guerra in potere de' loro padroni, e da questi indi manomessi con facoltà di vivere secondo l' uso de' loro maggiori. Teneva la gente Giudaica apertamente in Roma le sue scuole, nelle quali si adunava spezialmente nei sabati secondo la loro patria religione, vi teneva le sinagoghe e le adunanze, nelle quali si apprendevano le patrie leggi: spediva pubblicamente a Gerosolima le offerte di danaro tra sè raccolto. E niuna di queste istituzioni giudaiche era dagl'imperatori romani proibita, ma tutte egualmente tutelate.

Se adunque le scuole e le sinagoghe giudaiche insegnavano apertamente in Roma le loro dottrine, potevano queste dai romani rimaner ignorate? Specialmente ai filosofi morali ed ai giureconsulti doveva prender vaghezza di apprenderle.

Per la qual cosa, tutta la dottrina mosaica, fonte e legge delle istituzioni giudaiche vigenti in Roma, e contenuta nei libri biblici, doveva per queste due vie penetrar nella mente de' romani: l' una, per gl' insegnamenti della scuola alessandrina che estese le sue propaggini in Roma; l'altra, per la diretta conoscenza appresane dai romani dalle scuole esistenti in Roma. E per tal modo si spiega, che nelle opere de' romani filosofi e giureconsulti si notano riproduzioni e riflessi delle dottrine mosaiche. Le quali preludono e precorrono al Cristianesimo, imperocchè secondo la sentenza de'Cristiani dottori: literae Moy-

sis verba sunt Christi. Ond'è che quello si trova per siffatta ragione apparecchiato a riceverle.

Per tal modo si ricompone secondo la legge naturale della Storia il corso della vita e delle dottrine del genere umano. Imperocchè questa legge non ammette nè interruzioni, nè salti nel corso evolutivo tanto della vita, quanto delle dottrine dell' umanità, ma solo il processo della loro continuità nella via d' un indefinito progresso. Secondo la qual legge il mosaismo orientale appresta alla Grecia i primi rudimenti della Morale e del Diritto. Questa li comprende e li perfeziona, e col suo intelletto compone una retta ed elevata dottrina dell'Etica e del Giure, in parte coi principii riflessi nella sua mente dalle dottrine mosaiche, in parte coi concetti proprii dell'alta sua mente filosofica. La Grecia tramanda a Roma il suo sistema filosofico e morale, e questa lo completa col suo intelletto e colle sue dottrine. Le quali anche in parte sono un riflesso delle mosaiche, ed in parte la produzione del suo elevato intelletto morale e giuridico. Dal quale il Cristianesimo accetta le più importanti teoriche dell'Etica e del Giure, ma le perfeziona e di nuove aumenta il tesoro della filosofia morale e giuridica, che gli son date dalla sua intrinseca natura.

E qual' è questa intrinseca natura del Cristianesimo, che perfeziona ed accresce il tesoro delle dottrine etiche e giuridiche elaborate dall'antichità?

A tre supremi principii noi diciamo, che si riordina tutta la dottrina del Cristianesimo: il primo, della vera conoscenza di Dio, il secondo dell'immortalità dell'anima, il terzo, dell'umanità. I quali principii sebbene concepiti

dalle menti dell' antichità, pure dal Cristianesimo ne fu arrecata la perfetta conoscenza.

Di fatti, in ordine all' esistenza di Dio, noi sopra abbiam riferita la teoria platonica propugnatrice del monoteismo. La quale era l' espressione delle menti superiori della Grecia, perocchè Clemente Alessandrino notò, come riferisce il Ritter, che un solo e medesimo Dio, qual'era onorato nel lor linguaggio dagli Ebrei, tale ancora nell'ellenico dai Greci (1).

Firmiano Lattanzio dimostra che la credenza all' unità di Dio si rafforzò appo i Romani. Virgilio, egli dice, lodò il sommo Dio, come la mente che compenetra tutto l'universo; Ovidio lo denomina l'architettore del mondo: Cicerone e Seneca concordemente lodano il sommo Iddio (2).

Ma avvegnachè questi intelletti superiori abbiano concepita l'unità di Dio, pure la religione dominante appo l'antichità era il politeismo. Il cui concetto viziava tutto il suo sistema religioso. Imperocchè Dio che si adora non può essere che essenzialmente buono: e data la pluralità degli Dei questo carattere manca alla Divinità. In effetti, gli Dei del politeismo non tutti brillano per santità di costumi, che in sè incarnino, come ne ammaestrano tra gli altri Mercurio, Bacco, Venere ed altri, che personificano eziandio atti immondi ed osceni. Or tutta questa falsità di religione il Cristianesimo venne a debellare, ed a sostituire al luogo suo la vera religione fondata sull'unità ed eternità di Dio.

(1) Lib. 4, tom. 1, St. della fil. crist.

(2) Divin. Inst. lib. I, cap. 5.

L' altro principio cardinale del Cristianesimo dell' immortalità dell' anima, sebbene anche asserito e confortato di prove dall' antichità, siccome abbiamo innanzi notato, purtuttavia rimase come un principio astratto appo quella, perocchè non esercitò la sua efficacia sulla vita, dovechè dall' insegnamento del Cristianesimo fu ordinato a principio direttivo della vita medesima ; per la ragione che venne da quello dimostrato e proposto come il compimento e la finalità della vita tellurica. La quale non chiude il suo ciclo negli ordini del tempo, ma prosegue il suo corso nel mondo eterno delle anime, perchè, come dice Dante,

Lì si vedrà ciò che tenem per fede
Non dimostrato, ma fia per sè noto
A guisa del Ver Primo, che l' uom crede (1).

Da questo vincolo unitivo della vita mortale colla immortale procede il concetto della vera destinazione della prima, cioè quella di non essere chiamata alla sola felicità umana ed al godimento dei terrestri beni, ma di elevarsi al conseguimento de' fini ideali dello spirito. I quali a tre si riordinano, l' acquisto della sapienza, l' adempimento della giustizia, l'esercizio della carità. La sapienza non perviene al suo termine se non raggiungendo la cognizione del Vero assoluto. La giustizia impone l'adempimento di tutti i doveri, avvegnachè questo apporti sofferenze e supplizii. Nei quali si proverà la profonda

(1) Parad. cant. II.

convinzione nel regno della giustizia, imperocchè se questa viene nel ciclo mondano attraversata dalle violenze, sorgerà ultrice di esse la giustizia eterna, e dispensatrice di bene ai meritevoli « colà dove il gioir s' insempra » (1). I quali si accordano insieme la voce della storia e quella della giustizia medesima a glorificare.

L'umanità è il terzo principio su cui s' impola il Cristianesimo, e la quale s'identifica colla carità innanzi detta. L' intelletto romano ebbe l' intuizione di questo principio dell' umanità, quando asserì che « con uno e comun nome naturale tutti ci addimandiamo uomini »: e come logica conseguenza di tal dettato, che tutte le umane genti vivono secondo il comun Diritto dell' umanità delle nazioni, qual' è il *Jus Gentium* (2). E siccome dal principio dell' umanità deriva logicamente l' eguaglianza degli uomini, così il concetto di questa nacque ad un parto con quel principio nella mente de' romani medesimi, imperocchè dissero che « tutti gli uomini nascono per natura egualmente liberi ». Ma l' idealità di questi due principii che brillò d' innanzi ad essa mente venne offuscata dal gran bagliore della guerra, che sfolgorò sulla vita e sulla storia del popolo romano, e donde derivarono le due forme del diritto della forza, quali furono la conquista e la schiavitù, apertamente avversarie al principio e al diritto dell'umanità e dell' eguaglianza.

Indi sopravvenne il Cristianesimo a rischiarar di nuova luce la verità di questi due sublimi principii, a redimerli

(1) Parad. cant. X.

(2) Dig. lib. 9, de Just. et Jur.

e per lungo tempo

L' altro principio cardi ... nel giro della vita. Il mortalità dell' anima, ... lgava tra i popoli, con- di prove dall' antic ... ernità degli uomini, per- purtuttavia rima ... dre che avevali creati a sua la, perocchè n ... abbatteva le mura della divisio- vechè dall' i ... essava le disuguaglianze, ne spe- principio ... scaturiva la nuova dottrina del che ven ... non più fondata sulle inimicizie, sullo pimen ... tra i popoli, sulla conquista e sulla pre- chiu ... degli uni sopra gli altri, bensì sullo stato il ... coesistenza fra loro, ed aspirante alla fe- ... tra i medesimi, che gli porti a celebrare il Di- ... dell'umanità delle Genti.

Il principio dell'eguaglianza fu spinto dal Cristianesimo non solo all'esecrazione del mostruoso dominio dell'uomo sopra l'uomo, ma ancora all'imperativo della beneficenza ed al precetto della carità. I quali il Vico traduce nella teorica moderatrice del diritto di proprietà. Imperocchè dice: essere l' umana società fondata sulla parentela di natura tra gli uomini. Donde emana il medesimo principio e fine della cristiana morale e giurisprudenza, dettanti la carità tra gli uomini in ossequio alla divina legge. Colla quale non si concilia l' assoluto dominio individuale del proprietario sui beni, e tal che escluda ogni altro dal parteciparne ai benefizii, imperocchè ciò contrasta col dovere verso l' umana società, e quindi verso gli uomini che la compongono. Dal quale dev' essere temperata la pretesa del *suum*, a fin che sia adempiuto il dettato della giustizia prescrivente il *ius suum cuique*

› procede la legge d' una società ordina-
morale, che Vico addimanda dell' amo-
uini, *hominis homini diligentia*; dalla qua-
; il diritto *de apice necessitatis* , secondo il
lecito all' uomo di aver dagli altrui beni quanto
ɔ necessario a conservar la vita e non soccombere
.raziato dalla fame (1).

Tal' è adunque il sistema del Cristianesimo , che non ripudia le dottrine dell' antichità, ma le ravviva del calore delle sue idee, onde venne a rinnovare la vita dell'umanità, e più propriamente a reintegrarla contro i difetti che la travagliavano. La qual reintegrazione operò nella direzione che imprese dell'attività dello spirito umano, imperocchè a questo attribuì il primato e il dominio sulle potenze corporee, ondechè la sua dottrina è eminentemente spiritualista , e gli assegnò per finalità la tendenza all' Infinito , al quale la vita degli esseri umani deve indirizzarsi come a loro termine finale. Dal che noi inferiamo, che per tal fine il Cristianesimo venne al mondo, e questa fù la sua missione, cioè quella di perfezionare la sapienza degli antichi popoli e insegnare agli uomini la loro finalità. Per la qual cosa noi diciamo essere il suo proprio carattere quello di ordinar la scienza allo spiritualismo e la vita dell'umanità all'Infinito.

Ed il Cristianesimo professato da Giustiniano esercitò alcuna efficacia sul Diritto Romano da lui elaborato , e trasmesso alle nazioni che sopravvenero ?

Nella mente di Giustiniano si agitavano le tre diverse

(1) De uno univ. Jur. pr. et fin. un. LI a LVIII.

idee, la romana, la cristiana e l'imperiale; e dall'accordo delle quali emanò la sua compilazione legislativa. Il rispetto all'idea romana apertamente professando egli dice: tanta antem nobis antiquitati habita est reverentia, ut nomina prudentium taciturnitati tradere nullo patiamur modo: sed unusquisque eorum, qui auctor legis fuit, nostris Digestis inscriptus est. Ma seguita dicendo, che nella elaborazione de' loro scritti in quest' opera del Digesto egli procede adattandoli alle condizioni del tempo e dello spazio (1).

L'ossequio all'idea cristiana Giustiniano rivelò nel suo libro del Codice, nel quale proclamò il Cristianesimo religione dello Stato (2), sancì vicem legum obtinere sanctas ecclesiasticas regulas, quae a sanctis quatuor conciliis expositae sunt aut firmatae..., sicut et sanctas scripturas (3), e conferì personalità giuridica alle Chiese, alle corporazioni religiose ed agli enti chiamati all' effettuazione di umane e pie opere (4).

L'incarnazione dell'idea imperiale in Giustiniano, e più che dell'idea romana dell'Impero, della greco-orientale, si manifesta nel suo imperativo autocratico, onde bandisce l' anatema contro le eresie e le sottopone a punizione, anathematizamus omnem haeresim, praesertim vero Nestorium anthropolatram, Eutichem mente captum, Apollinarem animicidam. Jubemus enim tales tamquam confes-

(1) Secund. praefat. Digestor.

(2) Cod. L. 1, de summa Trinitate (I, 1).

(3) Nov. lib. 31, cap. 1.

(4) Cod. L. 15, de sacrosanctis Ecclesiis (I. 2).

sos hereticos competenti animadversioni subiugari (1). Dell'idea dell'Impero romano ritrae tale imperativo l'intolleranza di ogni altra religione, che non sia la religione dello Stato, e questa intolleranza spinta insino alla persecuzione. Ma dell'idea delle teocratiche monarchie orientali ritraeva la confusione nella divina persona dell'imperatore de'due poteri, il religioso ed il politico, onde incarnavasi in lui la disarmonia d'un cesarismo pontificale. Ed un Cesare pontificante appare Giustiniano che scaglia i fulmini della scomunica contro gli eretici.

Ma penetra il Cristianesimo di Giustiniano nella dottrina del Diritto romano da lui raccolta e ricomposta nel suo Corpus iuris? A portarne il giusto giudizio è necessario considerare la mentalità giuridica del grande legislatore. Questa informata com'era dell'idea cristiana non poteva conciliarsi che col concetto pretorio e non col quiritario del Diritto romano, imperocchè quello era fondato sull'*aequitas*, la quale procedeva dal Diritto naturale delle Genti umane, dovechè questo essendo il diritto privilegiato de' patrizii poggiava sulla divisione e sull'ineguaglianza del patriziato e della plebe. Per la qual cosa la compilazione giustinianea non accoglie che il diritto elaborato dai giureconsulti romani sulla base del Diritto naturale delle Genti. Il Cristianesimo non ha la potenza di trasformare l'opera del Diritto romano ed incalmare sul tronco di questo i suoi germogli, sì che partorissero il frutto del suo rinnovamento. Ondechè le nuove istituzioni cristiane

(1) Cod. L. 5, de summa Trinitate.

ordinate dal Codice Giustinianeo restano come sovrapposte all'opera del Diritto Romano.

Se non che le rimembranze del diritto quiritario e dell' agnatizio, che ne discende, le quali non erano del tutto cancellate dalla mente de' giureconsulti romani, si dileguano interamente nella legislazione giustinianea. Di fatti, noi incontriamo romane leggi, che contengono una reminiscenza del diritto di agnazione. Una tra queste prescrive al tutore di conferire dal patrimonio del pupillo la dote alla sorella di lui, nata dallo stesso padre, e non egualmente alla sorella nata alio patre, avvegnachè senza cotesta dote non possa maritarsi. Imperocchè etsi honeste sia il conferirgliela, liberalitate tamen fit, quae servanda arbitrio pupilli est (1). Adunque l' imperativo del Diritto Naturale, proclamante l' honeste vivere richiedeva, come dice il giureconsulto, il rispetto puro e semplice alla legge naturale della parentale cognazione, ma l'osservanza della legge positiva impone solamente il rispetto alla legge civile dell' agnazione. Onde si scorge il processo che continua l'elaborazione del predominio de' principii del Jus Gentium su quelli dell' antico Diritto Civile.

Una seconda legge muove il dubbio, se l' obligo degli alimenti, che si ha verso il padre e l'avo paterno, caeterosque virilis sexus parentes, quali sono gli agnati, possa estendersi eziandio verso la madre, caeterosque parentes per illum sexum contingentes, cioè i cognati. Ed il giureconsulto risponde: quum ex aequitate haec res descendat,

(1) L. 12, § 3, de admin. et per. tut. (XXVI, 7).

caritateque sanguinis, singulorum desideria perpendere iudicem oportet (1). L'equità adunque e il Diritto naturale sono invocati ancora qui a tutela del diritto nascente dalla parentela naturale, dovechè la legalità sta per la difesa de' diritti nascenti dalla parentela civile. Continua adunque l'evoluzione dall'Jus civile al'lJus Gentium, dal Diritto Quiritario al Diritto Naturale. Or questa evoluzione è compiuta da Giustiniano, il quale abroga interamente la differenza tra il diritto nascente dall' agnazione e quello dalla cognazione, ammettendo come causa de'diritti di famiglia la sola cognazione, o parentela nascente dai vincoli naturali del sangue, e quindi procede più innanzi verso l'affermazione del Diritto di eguaglianza. L' argomento più chiaro che determini il carattere dell'opera posta da Giustiniano alla ricomposizione della classica giurisprudenza de' romani è dato principalmente dalla celebre sua Novella ordinatrice del diritto della successione legittima. Imperocchè in essa egli formola la dottrina del Diritto Naturale, che s'era venuta svolgendo nell' intelletto romano dal nascimento del Diritto Pretorio insino all' ultimo momento della predetta giurisprudenza classica, e coordinando ai principii del Diritto Naturale la successione legittima promulga una legge, che viene posteriormente adottata da tutti i Codici delle nazioni civili.

Tal' è adunque il carattere di Giustiniano, cioè d' un Imperatore Cristiano, che adotta il Diritto Romano, e questo ricompone sulle basi del Diritto Naturale, che continua e compie l'esplicazione dell'Jus Gentium, secondo i cui

(1) L. 5, § 4, de agnos. et alen. lib. (XXV, 3).

principii fu dal Pretore e dai Giureconsulti elaborata la romana giurisprudenza.

Due idee e due fatti maggioreggiano nella storia, Roma ed il Cristianesimo. Roma non solo chiuse il ciclo della civiltà dell'antico mondo, ma la tramandò eziandio alle nazioni da venire, e la tramandò nelle opere del suo ingegno e del suo valore. Tra le prime risplendono la scienza del Diritto e l' aurea letteratura latina. Tutte le nazioni civili, ed il Cristianesimo con esse studiano a tali perenni sorgenti di civile sapienza e di letterarie bellezze. Tra le seconde rifulgono l' eroismo delle opere compiute per l'amore alla patria, e la gloria delle armi creatrice dell' universalità dell' Impero romano. I popoli civili traggono da tale scuola gli ammaestramenti a formar lo Stato libero e forte. Ed il Cristianesimo da quell' Impero universale trovò apparecchiata la sede all' estensione del suo dominio religioso nel mondo.

Ma il Cristianesimo stesso avvegnachè dalla sapienza de' Romani abbia appreso nozioni di morali e civili dottrine, pure la supera nella concezione dell'Idea etica. Alla quale è attribuito da Platone il primato su tutte le scienze, e questo destinato a convertirsi nella superiorità, che le compete sulla vita degl' individui e delle nazioni. Imperocchè l' Etica è la scienza insegnatrice della finalità degli esseri dell'universo; e non possono darsi nè contenuto di scienza, il quale sia superiore a quello che ammaestra a qual fine gli esseri del mondo sieno destinati, nè dignità di scienza medesima , superiore a quella che insegna l' imperativo alla vita degli uomini , che questi

debbono osservare per il compimento della loro finalità.

Ma quale sia la vera e non falsa finalità degli esseri del mondo, e quindi la teleologia dell'Universo, è lo studio e l'intento dell'Etica. Il Cristianesimo ha superato il pensiero romano nel concepimento di tale finalità, e quindi ha progredito sopra questo, per la ragione che il primo segna come finalità degli esseri umani l' Infinito, dovechè il secondo circoscrive nei limiti del finito il destinato di questi esseri, e dalla determinazione dell'una o dell'altra finalità discende il concetto vero dell'Idea Etica. Imperocchè segnati i limiti del finito all'esistenza ed alla destinazione degli uomini ne deriva, che alla felicità ed alla gloria di questi nel giro della vita mondana si concepiscono destinati i beni e le umane azioni. Ora è proprio del finito più il raccogliersi e limitarsi nell' individuo e quindi nei fini di questo, come è proprio dello spirito che è sospinto al desiderio dell'Infinito il comprendere l' universale ed il sentirsi in questo compreso, perchè l' Infinito è il principio ed il fine uno ed universale di tutti gli esseri, e quindi è concepito secondo quest'ordine d'idee come la Provvidenza del mondo, che ha destinati i beni tellurici non al godimento di alcuni individui soltanto, ma quali mezzi necessarii alla conservazione ed allo sviluppo delle facoltà di tutti gli uomini. Ond' è che questo concetto non accende gli animi al desiderio del possesso di quei beni come di cosa, che in cui termini lo scopo dell'umana esistenza, ma attribuisce loro non altro valore, che quello di predetti mezzi od istrumenti destinati a più alto fine, che trascende il termine della stessa umana esistenza. È il concetto che congiunge

il mortale all'immortale, e quindi tratta come ombre fugaci i beni materiali della terra, e solo come cosa salda ed imperitura la sapienza e la bontà aspiranti all' Infinito. Le quali vogliono la partecipazione de' beni secondo la legge della Provvidenza governatrice del mondo. Questa comanda, che la cupidigia delle ricchezze non distorni dal fine superiore della vita , ma che a questo mirando tutti gli uomini non mettano ostacoli , bensì armonicamente cooperino allo scopo, che dai beni della terra ritraggano tutte le umane creature , tra loro avvinte dal vincolo della comunanza di natura , le utilità necessarie al conseguimento della loro comune finalità.

In questo insegnamento della finalità degli esseri umani l'Etica del Cristianesimo segna il progresso ed il perfezionamento dell' Etica de' Greci e de' Romani, perocchè trasporta ed innalza il mortale ed il finito da costoro posto a termine della scienza e della vita all'immortale ed all'Infinito, ed al conseguimento di questi ordina il corso della vita di quelli.

Per la qual cosa il Cristianesimo eleva la civiltà stessa elaborata dai Romani ad una finalità superiore , potenziandola a raggiungere quell' ultimo termine dell' umana esistenza , il quale sebbene fu intuito dal loro intelletto, come da quello de' Greci, pure non pervenne in questo nè alla chiara determinazione scientifica, nè ad una perfetta legislazione morale. Ondechè Roma appare come la preparazione ed il Cristianesimo come il compimento dell'umano incivilimento. E per tali anelli di quest'aurea catena, che annoda le antiche alle nuove generazioni il Cristianesimo compie Roma, e la loro dualità armonica è la meglio potenziata a produrre la maggiore civiltà del genere umano.

SULL'APPLICAZIONE DEL CODICE PENALE ITALIANO

MEMORIA LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FRANCESCO SAV.° ARABIA

Pubblicato il Codice Penale italiano, dopo un quarto di secolo di lavoro, ch' era riuscito a farne sei Progetti, senza che alcuno sembrasse perfetto e maturo, si sollevarono, com'è naturale, molti dubbii, e si fecero lunghe e vivaci discussioni per sapere se quel lavoro sterminato avesse poi prodotto, se non tutta, che è quasi impossibile, almeno una perfezione maggiore a fronte de' quattro Codici penali che fin allora aveano regolato la penalità. Queste quattro legislazioni veramente eran due, il Codice Sardo, con qualche modifica avuta in Napoli ed il Codice Toscano, e tutto lo sforzo pareva rivolto solo ad unificarli nelle non gravi ed essenziali differenze che potevano esserci. Ma in Italia, unificare ha spesso, o quasi sempre, senso di distruggere quel che ci è, per riedificare il nuovo, che appunto in quanto è nuovo e solo perchè tale, si presume esser l'ottimo. Il nuovo Codice, se non sempre nella essenza, specialmente in quanto al metodo della redazione ed allo stesso linguaggio legale in uso

e presso noi e presso le legislazioni di tutto il mondo civile, da tempo immemorabile, si volle fosse quanto più era possibile, diverso dall'antico. Il che in un libro che per forza si dee interpretare da molti, e per ora da tutti quelli educati al metodo ed al vocabolario ricevuto non fu poco e poco pericoloso mutamento. (§ 46, 47) (1).

Per questo si è giunto all'ottimo? Lasciando da parte i quasi infiniti appunti che si sono fatti dalla dottrina, meglio è guardare all'attuazione prattica che il Codice ha avuto, in quasi tre anni, alle quistioni che ha fatto nascere nella giureprudenza, a quello in che veramente ha riformato in meglio gli antichi Codici; e, se ne riesce qualche serio inconveniente di possibilità di errore, che sia stato già notato ed abbia prodotto i suoi perniciosi effetti nella realtà delle cose, si può meglio vedere che ci è di vero ne' lamenti che si fanno e nel richiedere che in talune parti sia il Codice riformato.

Or questo non si può fare in modo più sicuro che riscontrando la giureprudenza della Corte di Cassazione, che appunto per procedere più autorevolmente, fu creata unica, in tutta Italia.

Veramente con esaminare la giureprudenza, non si riesce a dar giudizio di tutta la parte generale e sistematica introdotta nel nuovo in difformità degli antichi codici; p. e. se si è fatto opera utile, e sopratutto civilmente morale a dare un solo nome a tutti i reati, ed

(1) I § chiusi fra parentesi si riferiscono a quelli del mio libro, *Principii del Diritto penale applicati al Codice Italiano.*

un solo alla pena, se nel misurare la durata di questa, abbandonato il sistema dei *gradi* de' codici antichi, non si sia creato un problema complesso di aritmetica per ogni caso o di pena unica applicata o di concorso con altre, per ogni computo di aggravamento o di attenuante della pena ordinaria; se non siasi indebolito e reso contennendo il rigore della pena, con lo stabilire, a *priori* e per regola generale, che a un certo punto dell' espiazione essa sotto certe condizioni, abbia a cessare per un buon terzo della sua durata, art. 14, 16 C. P. e se questo invilimento della pena non pure ha accresciuto i delitti, ma li ha resi un fatto quasi ordinario della vita, commettendosi per le più lievi cagioni, e per istinto di malvagità spontanea, alla luce del sole, in mezzo a strade popolose e verso chiunque, senza nessuna preoccupazione degli agenti del potere, anzi andandovi incontro.

E la pena di morte (dimanda che va fatta sotto voce) si è scelto bene il tempo di abolirla, anche com'era solo nominalmente, appunto quando la società intera è minacciata da sterminio e distruzione da chi assume pubblicamente il nome di anarchico, cioè di nemico di qualunque siasi forma di governo, ed uccide e minaccia e fa stragi, con le bombe, con gl'incendii e simili?

Anche senza chiederlo alle statistiche penali ognuno sa facilmente, se i reati puniti altra volta di morte, dopo l'abolizione di questa, siano diventati più frequenti, o più rari, come si diceva dovesse avvenire pe' costumi fatti più miti appunto dall' aver tolto da' giudizii lo spettacolo di una pena sanguinosa e barbara.

Ma queste o simili discussioni sulle idee e i criterii

fondamentali vanno lasciate alla dialettica della dottrina, del buon senso sociale, e basta accennarle a chi può porvi rimedio.

La giureprudenza va esaminata nell'interpretazione delle teoriche generali del Codice, come sopratutto in quella sull' imputabilità, la complicità, le scusanti, il modo come funziona il sistema penale nell' applicazione concreta della pena, nel cumulo di più pene, nella facilità di misurarle nel crescere, come dello scemarle, secondo i criterii e le nuove norme in esso stabilite. Ed infine in qualche caso più grave, intorno all' essenza e la definizione di ciascun delitto in particolare.

Questa parte di applicazione concreta ed in cui la teorica s' incarna con la realtà delle cose, può dare concetti più sicuri e sulla giustezza della interpretazione, e laddove questa fosse riuscita perplessa o dubbia, sul testo del Codice, che vi porge addentellato,

Imputabilità. — Sono notissimi gli errori e gli scandali giudiziarii del giurì per rispetto alle due fonti d' inimputabilità, cioè l' errore ed il costringimento.

In quanto al primo, le formule degli antichi codici che disegnavano chiaramente l' imbecillità assoluta, la pazzia, il morboso furore, furono sostituite nel Codice sardo dalle vaghe e generali espressioni di privazione o vizio di mente, derivanti da qualunque causa. Fu tolto così alle cagioni d' inimputabilità il carattere d' infermità, di anormalità al tutto fisiologica, che si impone all' animo dell'agente; e la privazione di mente od il vizio derivante da qualunque causa, si ritenne facilmente che potessero

derivare da modificazioni anche al tutto subbiettive. La legge non intendeva questo; ma lo dicevano bene i giudicabili e facilmente ne furon persuasi i giurati. Quindi la gelosia, l'amore, la libidine, l'odio, il dispetto entrati e riconosciuti come legittimi efficienti da produrre l'inimputabilità, si trovarono non mancare quasi in nessun caso, salvo nel solo improbabile di un reato senza causa alcuna.

Il nuovo Codice è tornato nettamente al principio vero delle cause fisiologiche perchè vuole l'*infermità* della mente. Forse andava meglio detto, come nel primo Progetto dell'istesso ministro Zanardelli, *deficienza* o *morbosa alterazione* di mente, perchè in modo più chiaro poneva un concetto diverso dalla gelosia, dall'invidia e da tutte le altre cagioni che non tolgono la scelta, e quindi non producono inimputabilità, nè in tutto nè in parte.

Così a chi ferisce od uccide una donzella, perchè gli avea promesso di sposarlo, e poi si era ritratta, per la buona ragione che suo padre si è opposto al matrimonio, visti i pessimi costumi del futuro sposo, la Corte di Assisie può ben negare di essere il caso di proporre ai giurati la quistione dell'infermità della mente, perchè la sua non è ammalata di altro che di cupidità e di sdegno irragionevole ed inescusabile, proprio di lui, e che non sta con le cause che sempre e tutti fanno cadere nel reato; com'è la infermità fisiologica, che la legge riconosce quale unica causa di giustificazione.

E questo va detto anche per l'altro capo d'inimputabilità, per costringimento, che fu fonte di altri più numerosi, più assurdi ed ingiusti verdetti.

Non vi è reato quando l'imputato vi fu tratto da una

forza alla quale non potè resistere, diceva il Codice Sardo. E se questa forza non sia al tutto invincibile, l' imputabilità non va tolta, ma si scema.

Questa forza, com' era naturalmente intesa nella legge, dev' essere diversa da quella che costituisce la spinta criminosa , come la dicono i giureconsulti , senza la quale nessun reato avviene. Altrimenti ci vuol molto poco a vedere che scrivendo questa disposizione , si cassa tutta la legge penale. Ed i giudici veri pe' quali era scritta, l' hanno sempre intesa per una causa esterna, più o meno invincibile, ma contro cui non vale libertà di scelta , che è da essa paralizzata e spenta. Ma i giurati, che non hanno obbligo di esser dotti in giure penale , hanno confuso spesso le due forze , quella che lascia l' imputazione e quella che partorisce inimputabilità , cioè la vincibile e l' assoluta. Quindi i verdetti falsi e scandalosi. Il ladro che vedendo i gioielli esposti da un orefice, poteva assumere di essere stato da una forza a cui non potè resistere, tratto a rubarli ; altri che di notte salgono dando la scalata al tetto di una casa, lo scoverchiano, si calan dentro, legano, feriscono due che dormono , e dopo rubato quanto v' è , se ne vanno placidamente per la porta, si potè credere di aver agito perchè tratti da una forza, a cui, sebbene in parte, non avean potuto resistere. Il vero è che non furono tratti da altra forza che da quella della cupidità della cosa rubata, che è comune a tutti i ladri. (§ 88, 89, 109, 117, 118).

Il nuovo Codice a questo male grande , ha apprestato il rimedio più radicale.

Bandita in qualunque modo la parola *forza*, anche con

la giunta di esterna, che da molti si credeva necessaria e sufficiente, i casi di costringimento li ha diffiniti e descritti obbiettivamente, non lasciando che se ne trovino o se ne inventino altri. Si è in caso d'inimputabilità per forza istante e sopraffaciente della volontà, quando, o si obbedisce ad ordine dell'autorità a cui si deve obbedienza; o quando si è costretti dalla necessità di respingere una violenza attuale ed ingiusta ; o quando si è nella necessità di salvarsi da un pericolo grave ed imminente a cui non si è dato causa , e che non si possa altrimenti evitare.

Fuori di questi casi, tassativi, altri non ce ne possono essere. Così gli esempi stravaganti detti di sopra , non potranno più aver luogo. Quei ladri non potranno dimostrare che i due derubati che dormivano , o i gioielli avessero usato violenza verso la loro persona.

La teorica consacrata nel Codice riesce tanto più salutare quanto è più chiara, ed è cotanto più chiara per quanto designa con contorni più precisi e tutti esterni ed obbiettivi, i soli elementi delle inimputabilità. I casi aggiunti negli articoli 376 e 377 sono esemplificativi, non pongono una regola diversa.

E solo dove ci è, o può parere di esserci qualche difetto di precisione e di nettezza nell'esprimere il pensiero del legislatore, potrà darsi luogo a qualche perplessità. Così nel 2.° numero dell'art.° 49 non pare ben definito nè che sia violenza, nè se basti ogni violenza alla persona quantunque ingiusta ed attuale, ma non grave; nè infine , questo caso è molto chiaro in che differisca da quello della difesa, che è nel numero seguente (§ 121).

Nondimeno certo è che in ogni caso, la violenza è cosa al tutto fisica, ed esterna; che non vi è altra causa reputata buona a togliere l' imputabilità , e quindi rimane a' giurati solo la latitudine di valutare la gravità della violenza , che importa la legittimità del resistervi o respingerla.

Or questa gravissima riforma, reclamata da tutti, è stata esattamente interpretata, non senza per altro qualche perplessità, dalla Corte di Cassazione. La quale ha sostenuto la vera dottrina del Codice, sopratutto dov'era più rivocata in dubbio e correva più pericolo, cioè nell'occasione delle quistioni a' giurati, che spesso si reclamava che fossero poste in maniera da far ritenere l' errore e la forza del costrignimento, com' era negli aboliti codici.

Si sosteneva che posta dalla difesa di un imputato la quistione dell'imputabilità tolta o scemata, nè il Presidente nè la Corte di Assisie avessero facoltà di farla determinare in fatto concreto, e guardare se questo è fra quelli che si dicono discriminanti annoverati e riconosciuti dalla legge. Basterebbe p. e. dire assenza di mente, senza dirne la cagione, basterebbe dire forza costringente, senza dire donde venga e quale sia.

Il Presidente o la Corte di Assisie, si è sostenuto, e con gran forza, che si negasse di porre la quistione, sotto pretesto che quell' assenza di mente, o quella forma di costringimento non sono quelle della legge, entrerebbe a giudicare una quistione di fatto, riservata a' soli giurati.

Ma è ben facile vedere che il cercare come un fatto è definito dalla legge è una vera quistione di diritto, al tutto diversa dal cercare se il fatto è avvenuto o no ,

che certo non è ricerca permessa al giudice del solo diritto. Se nell'ipotesi, al ladro che pretendesse che fu costretto dalla vista della cosa rubata, si negasse di porre la quistione del costringimento, perchè questo è riposto dalla legge in un fatto di violenza esterna e fisica, con ciò si risolverebbe una mera quistione di diritto sugli elementi necessarii a comporre un *quid juris*, posti dalla legge. La ricerca di fatto è solo se il furto fu realmente consumato, ed i giurati rimarrebbero liberi di affermarlo o negarlo, indipendentemente dal vedere se la vista della cosa rubata costituisce caso di inimputabilità o di scusa a' sensi di legge; il che è loro vietato.

La Corte di Cassazione ha tenuto fermo ai veri principii stabiliti nel Codice. Ebbe quindi più volte a dichiarare che, proposto dalla difesa un fatto come cagione d'imputabilità, il Presidente e la Corte di Assisie hanno non solo il diritto, ma l'obbligo di invitare la difesa a determinarlo, e di guardare se quel fatto è ammesso dalla legge come discriminante o scusante, o non sia piuttosto un trovato antigiuridico per traviare le menti de' giurati, come erano prima, con le vaghe espressioni di forza irresistibile, o di assenza o vizio di mente, che poteasi far derivare da qualunque causa.

Le Corti di Assisie si conformano alla legge ricusando in tali casi di porre il quesito; ma violano gravemente la stessa legge se negano perchè il fatto non è provato o non risulta dal pubblico dibattimento (1).

I casi di costringimento sono tassativamente scritti nella

(1) Sent. 8 Ottobre 1891 — *Cipriano Marco*, 1 Sett. 92 *Laz-*

legge e la qualità essenziale che dee avere l'errore è che sia l'effetto di uno stato di mente *fisiologicamente* distrutto o turbato.

Anche nel caso speciale dell'ubbriachezza la Corte ha ben trovato necessario che questa per togliere l'imputabilità bisogna si dimostri che per essa si sia nello stato di parziale o completa assenza o vizio di mente (1).

Questa nozione chiara e diritta in cui è venuta la Corte di Cassazione nell'interpretare la teorica fondamentale che il nuovo Codice ha voluto togliere alla confusione deplorata che inducevano le parole de' Codici aboliti, naturalmente non poteva e non può essere accettato da chi ha interesse a perpetuare quelle false interpretazioni, massime nell'animo de' giurati. Fra le molte cose dette in contrario , importante è una scrittura pubblicata nel Vol. 11 del *Foro penale*.

Quel che si è opposto è che il Presidente della Corte di Assisie, negandosi di porre a' giurati la quistione indeterminata, com'è proposta, assuma di risolvere , giudicando in fatto, se il dibattimento ha dato le prove dell'esistenza o vanità della discriminante; giudizio che gli è espressamente vietato.

Niente è più facile a torre il dubbio, come di sopra si è detto, e la Corte di Cassazione lo ha fatto, col por

Zupone, 27 Febb. 1893 — *Cagnacci*, 8 Marzo 1893 — *Nicolai*, ed altri casi molti.

La giureprudenza della Corte è stata tratta dall'eccellente Rivista il *Foro Penale*.

(1) 6 Maggio 1893 — *Scialpi*.

mente che altro è giudicare se un fatto è avvenuto, ed altro vedere quali sono gli effetti legali che la legge fa derivare dal medesimo fatto. Ora questo è un vero giudizio di diritto. Il Presidente non ha bisogno di sapere se l'imputato ha agito per gelosia, invidia od altro: ma vero o non vero che sia, ha tutto il dovere di guardare se questo fatto è fra quelli ritenuti discriminanti o scusanti dalla legge, e quando non lo trovi, deesi ricusare di proporre la quistione a' giurati, fra l'altro, per l'antichissimo detto che *frustra probatur quod probatum non relevat.*

La gelosia, e le altre cause che secondo la nuova definizione concreta, precisa ed obbiettiva della legge non tolgano o diminuiscono l'imputabilità, possono certamente valere come circostanze attenuanti. Ma appunto perchè queste sono vaghe ed indeterminate, non se ne pone il quesito a' giurati, che possono accordarle o negarle, secondo loro pare, anche non richiesti.

E che la Corte si abbia avuto un adeguato e giusto senso nelle nuove disposizioni del Codice si può vedere dalla sua giureprudenza, sebbene non stata sempre eguale, sulla incompatibilità o non possibile coesistenza di alcune nozioni d'inimputabilità o di scuse con altre, o sulla possibile loro coesistenza con aggravanti o nozioni di diritto che le distrugga, e che si vorrebbero derivare dallo stesso fatto. Al che non si poteva venire, senza muovere da un criterio giusto è legale di ambedue le nozioni.

Così la forza quasi irresistibile fu deciso non poter stare con la premeditazione nell'istesso fatto: perchè in-

fatti chi opera per premeditazione, cioè con volontà non solo libera ma ripiegantesi sopra se stessa, non può dire di essere stato costretto da un'altra forza esterna (1).

Per l'istessa ragione che uno stesso fatto non può dar luogo a due costringimenti e quindi a due scuse, poichè sempre il più grave assorbe in se il meno, fu detto che l'eccesso di difesa sia incompatibile con la provocazione, e che perciò è erroneo il verdetto che le affermasse entrambi simultaneamente (2).

Possono invece coesistere la premeditazione ed il vizio parziale di mente (3).

L'omicidio in rissa non consente quistione di preterintazionalità, perchè punendosi in tutti quelli che vi han preso parte, pur rimanendo ignoto il vero autore, non si può far quistione intorno allo stato di volontà di un ignoto.

Il che per vero non pare al tutto certo: ignoto rimane l'autore effettivo dell'omicidio, ma se si ammette il concorso di tutti, cioè la volontà, perchè questa non si può ritenere in tutti modificata da un fatto di costringimento, o di eccesso di fine?

La legittima difesa non può stare con la premeditazione (4). Possono invece coesistere la premeditazione ed il vizio di mente (5).

(1) 21 Luglio 1893 — *Arcaini.*

(2) 3 Febbraio 1893 — *Ciccarelli.*

(3) Sent. 8 Febbraio 1893 — *Valenti.*

(4) 24 Luglio — *Moretti.*

(5) 29 Maggio 1893 — *Bocro.*

L'inimputabilità per costringimento può essere riconosciuta anche in altri reati, che per lo più sono effetti di volontà libera. Così non commette furto chi in una urgenza, per salvare parecchi cittadini che sono in pericolo di morire pel freddo, si appropria ed usa del combustibile altrui (1).

Bene ha pure la Corte interpretato il vero significato del giusto dolore di cui nell'articolo 51 ritenendolo come un caso di scusa per provocazione (§ 137, 138, 139). In una sentenza si cavò da questo principio la conseguenza inadeguata che poichè in un verdetto ci era la quistione dell'impeto d'ira, questa comprende quella altresì del giusto dolore. Il che non è esatto.

E meglio, in una seconda sentenza si disse appunto il contrario, rigettando il ricorso in cui si pretendeva che si fosse violata la legge formolando separate le due quistioni dell'impeto d'ira e dell'intenso dolore (2).

Ma il principio che l'intenso dolore non è che provocazione e che però non scusa se la vittima del reato non è stata causa anche remota (nel che differisce dall'impeto) del dolore che spinge al reato, fu nettamente riconosciuto.

A chiarire l'assurdo di un contrario concetto, basta osservare quanto faceta cosa sarebbe se taluno, allegando di essere in istato di intenso, ed anche legittimo dolore, per una disgrazia familiare, o perchè ha fatto una grave perdita di danaro, o perchè un'inondazione gli ha danneggiato i poderi, pretendesse alla scusa per aver ucciso

(1) 9 Luglio 1891 — *Del Bei.*

(2) 4 Settembre 1891 — *Merola*, 28 Ottobre 1891 — *De Caro.*

il primo che gli capitò innanzi, che di tutte le sue disgrazie non avesse la benchè menoma colpa.

Per rispetto alla provocazione quasta fu dal Codice allogata fra le regole generali con pericolo che si possa invocare in tutti i reati, non solo in quelli di violenza contro le persone, ma quando è palese che non possa esservi alcuna *causa cogens*. (§ 130) Il pericolo fu notato dal Senato, che avrebbe voluto limitarla, com'era negli antichi Codici, e come è naturale che sia, a' fatti che ledono la persona, e secondo che è detto nello stesso Codice, negli articoli 376 e 377. La Corte di Cassazione ha in questo modo interpretato che non ostante che la provocazione fosse possa fra le regole generali, nondimeno non scusa che in quei reati a cui è applicabile, come le minaccie, che in fine sono delitti contro la persona. Non già che si debba dar luogo all'assurdo di trovare un furto, uno stupro, un falso provocati (1).

Delle quali fatte interpretazioni del Codice se va lodata la Cassazione, è giusto pur dire che trovò, in parecchi casi, ove nella nuova legge non si era immutato dagli antichi, la giureprudenza delle quattro altre Cassazioni penali soppresse.

Ma è anche a notare qualche sentenza, che la Corte, ha dato, dipartendosi da' veri principii altra volta stabiliti.

Così il *praeter intentionem*, l' eccesso di fine, effetto dell' errore, è detto scusa, cioè conseguenza del costringimento (2). E fu ritenuto, il che è enorme e confonde-

(1) 6 Ottobre 1892 — *Brunetti*.

(2) 16 Nov. 91 *Guidoni*.

rebbe ogni nozione di legittima difesa, che due, che si offendono a vicenda, e nell' istesso momento in cui lo fanno, possano essere dichiarati entrambi in istato di difesa; quando è evidente che all'aggressore, che non ha potuto essere che uno, non può competere nè l'essersi trovato in necessità, nè l'avere agito per difendersi, nè l' essere la sua difesa legittima. Che se il primo aggressore rimane ignoto, vuol dire che la discriminante resta non provata, e non si applica. Il che è certo meglio che renderla assurda e contraddittoria, come era il verdetto de'giurati che l'aveano ritrovata simultaneamente in due corrissanti e che la Corte trovò regolare rigettando il ricorso del P. M. (1).

Concorso di pene — In quanto al concorso delle pene, la Corte ha tenuto il vero principio, cioè che nello stesso fatto, sotto la medesima spinta criminosa, non si possa conoscere l'effetto di due reati, e si debba solo applicare la pena più grave, di un solo delitto a' sensi dell'art. 78 del Cod. Penale, e quindi farsi il cumulo delle pene, anche se una sia data da legge speciale.

Perciò nel caso d'incendio colposo per avere appiccato il fuoco alle stoppie de'campi, senza le necessarie cautele, le pena della contravvenzione alla Legge di Pubblica Sicurezza, che prescrive quelle cautele, va assorbita nella pena dell' incendio; perchè unico il fatto. E sempre per questa ragione di unica spinta criminosa, chi tira un colpo di arma da fuoco a taluno ed uccide invece un altro, non

(1) 9 Feb. 91 — *La Rosa*.

è responsabile che dell' omicidio, e la pena del tentativo in chi voleva offendere, rimane assorbita nella più grave (1).

Ma per lo contrario, non una, ma più volte, la Corte ha ritenuto che il reato di porto d' arma dell'art. 464 del Codice, debba punirsi con due pene, anche con quella stabilita dalla Legge del 19 Luglio 1880, perchè in questa legge è dichiarato che la pena è indipendente di quella del Cod. Pen. (2).

Ora in questo si vedrebbe innanzi tutto rinnegato il principio posto dalla Corte dell' unico fatto e dell' unica spinta criminosa che fa applicare un unica pena; principio generale a cui una legge speciale non può derogare, se ben s'interpreta l'art. 10 C. P. comunque questo sia scritto in modo equivoco, e forse a rovescio di quel che voleva dirsi (§ 57). Ma il più certo è che la legge del 1880 non contiene l' ipotesi della sola asportazione dell' arma, e perchè avrebbe dovuto farlo? ma punisce la contravvenzione al divieto di caccia tentato o consumato con l'arma, senza pagare la tassa della licenza.

Infatti questa non è che una legge di tassa, che accresce quella pel porto di talune armi: o ne riscuote altre, come pel bastone animato.

Questo una legge di tassa può farlo, e che non può fare? ma nell'interesse del fisco, non della sicurezza pubblica. Rimarrebbe sempre impossibile concepire intellettualmente ed in modo legale, il perchè lo stesso fatto può

(1) 5 Dicembre 91. *Campanozzi.* 15 Luglio '92. *Santonocito.*

(2) 8, e 20 Gen. 92, *Gherardi* e *Pili*, e molte altre, non essendoci giureprudenza più frequente e concorde.

esser preveduto e punito dal Codice Penale, e nel tempo stesso da un'altra legge posteriore, e darsi due pene. Se veramente la legge che sopraggiunge lo faccia, non lo può se non all'inevitabile condizione di derogare alla precedente.

Or che la legge di Luglio 1880 non sia altro che una legge fiscale è manifesto da che se ne riferisce a quella del 13 Settembre 1874, gli articoli della quale, modifica, o come si dice, per non spaventare i contribuenti, rimaneggia per aumentare le tasse prescritte. Così fu per quelle de' titoli di nobiltà, o degli stemmi, ove, a questi chiari di luna, alcuno ne avesse il capriccio, per quelle delle società commerciali, per l' ammissione al gratuito patrocinio, ed infine per la licenza delle armi, per la caccia, la pesca ecc. In quanto alle armi, la legge ha potuto accrescere la tassa della licenza, ma non creare una pena nuova da aggiungersi a quella del Codice Penale. La pena nuova l'ha stabilita quando alla contravvenzione di portar l'arma senza licenza, si aggiunga l'altra di esercitare con essa arma la caccia. Caccia , consumata od almeno tentata, di cui l'arma può essere una prova , quando è buona a cacciare; ma senza provare l'uso di essa per la caccia, la doppia pena, rimarrebbe sempre assurda.

Ciò è chiaro anche dalle parole della legge : la tassa è posta sul permesso annuale di portare armi da fuoco non proibite, *anche per uso di caccia.* Il che vuol dire che non è applicabile alle armi da fuoco , di corta misura , che non sono da usare per la caccia o ad altre armi, di cui si può aver licenza, come i bastoni animati, anche per la stessa ragione che non sono buoni alla caccia.

Ed infine l' art. 2, della stessa legge dice chiaro che

l'esercizio di atti o diritti contemplati in essa è punita con multa eguale al doppio della tassa , senza pregiudizio delle penalità portate dal Codice Penale in caso *di reato in esso contemplato.* Di che è chiaro che la pena che è nel Codice Penale rimane intera pel fatto che in esso è reato, ma che quella della legge speciale non risguarda il medesimo fatto, ma l'altro della contravvenzione al caso speciale, come la caccia , a cui la legge speciale impone una nuova pena.

Cumulare le due pene sull'istesso fatto è un non senso giuridico che la Corte di Cassazione avea riconosciuto, come sopra è detto.

Complicità — La teorica sulla imputabilità de' concorrenti ad uno stesso reato è quella in cui si è, con più studio, voluto nel Codice innovare l'antica dottrina, ed è quindi riuscita la più dubbia e perplessa di tutte. Nell'ipotesi di concorso di più in uno stesso reato, i Codici aboliti, seguendo la tradizione antichissima, non pure definivano i fatti esterni del concorso, ma questo misuravano nella sua efficacia con presumere taluni di questi fatti come assolutamente necessarii alla consumazione del reato; ed annoverarne altri che potevano e non potevano reputarsi necessarii (§ 180 e 181).

Il Codice, pel solito orrore alle definizioni legali e pel poco conto in cui vi son tenute dottrine antichissime, confermate da lunga giureprudenza, non enumera nessun atto di concorso, contento a dir complici o meglio concorrenti in un delitto gli *esecutori e cooperatori immediati* all'esecuzione, e coloro che *determinano* altri a commetterlo.

(art. 63). E nell'art. 64 enumera taluni fatti, che ritiene di minore importanza, cui non si dà la medesima pena dell'autore del reato, se non quando siano necessarii. Rimane sempre lasciato all'arbitrio del giudice se vi fu *derminazione*, e questa si può negare, anche ne'casi più evidenti, ed in cui le antiche leggi la presumevano, come ad esempio nel mandato; e si può trovare dove non è, come nel caso di un semplice consiglio, che non ha fatto mai concorso punibile. (§ 174) Delle quali erronee diffinizioni non si può trovare traccia in Corte di Cassazione perchè si risolvono in una ricerca di fatto, di prova, in cui la Corte non ha nulla a vedere.

Qualche cosa della elasticità della voce *determinazione* appare p. e. dal non certo principio assunto dalla Corte che non è illegale ritenere che taluno commetta il reato per motivi proprii ed insieme per la determinazione fatta nascere in lui dal complice (1).

Fuor di dubbio, si possono avere più cagioni che spingono al reato, ma, come ritiene la stessa Corte, è sempre la più grave quella che determina, e quindi supposto che la più grave sia la personale e propria del colpevole, l'istigazione del complice rimane inutile e però non punibile. Ora è possibile di fare un giudizio sull'efficacia comparativa delle spinte?

Ammetterle entrambe, senza questa ricerca, per me, è contraddizione. Nel fatto ritenuto da' giurati, e giudicato dalla Corte, l'autore dell'omicidio avea avuto la scusa della provocazione, cioè dichiarava il verdetto che avea agito

(1) 13 Agosto 91. *Ricci*.

nell'impeto ed immediatamente alla provocazione. Quando dunque, e come il complice l'avrebbe potuto determinare, ed in guisa che la sua opera vincesse in efficacia quella di una diretta e presente?

E la Corte ha dovuto spesso cercare, non senza ambagi e discussioni il vero e legale significato di quello che nel Codice è definito. Chi sono e in che differiscono fra loro gli *esecutori* ed i *cooperatori* di cui si dice nell'art. 63? quando la *cooperazione è immediata?* in che questi esecutori o cooperatori immediati si distinguono da chi presta assistenza ed *aiuto durante il fatto*, come nel 3° n. dell'art. 64?

Nel trattare della legalità delle quistioni poste al giurì, la Corte ha dovuto occuparsi di queste gravi ricerche, e se è riuscita a stabilirne un concetto giusto, si vede che non lo ha fatto se non co' criterii e i concetti dei Codici aboliti. Dichiarò infatti che ben si può proporre la quistione con l'antica formola se siasi facilitato, aiutato od assistito, *come era nel Codice* abolito. Come ben disse che la quistione della premeditazione non definita nel Cod. attuale possa proporsi con la stessa formola antica. Di che taluno dubitava, e ne faceva una colpa al Presidente delle Assisie (1).

Altro caso dubbio: in fatto di complicità corrispettiva fu dichiarato che in essa il cooperatore immediato è lo stesso del complice necessario nella complicità ordinaria. Ma nel sistema del Codice il cooperatore non è mai complice, e volendolo ritenere come tale, la necessità del suo concorso

(1) 3 Luglio 91. *Gatti*.

non si poteva presumere, ma è forza che fosse affermata dai giurati come in ogni caso di complicità ordinaria. E la dubbia giureprudenza di negare la minorante dell'art. 138, cioè della complicità corrispettiva, agli esecutori o cooperatori immediati fu seguita dalla Corte in altre sentenze, ritenendo che la diminuzione di pena da cui la legge esclude il solo *cooperatore immediato*, si debba negare anche all'esecutore. Tutte perplessità che nascono dal non essere chiara la differenza che pone il Codice fra esecuzione e cooperazione (1).

In altri casi riguardanti la complicità, la Corte, ha bene e rettamente deciso che i complici in uno stupro non godono del beneficio dell'art. 352, cioè che non cessa contro di loro l'esecuzione della sentenza se lo stupratore abbia sposato chi fu oggetto del delitto, ma dopo la condanna (2).

Vista la lettera della legge che nel secondo inciso dell'art. 352, cioè del matrimonio dopo la condanna, fa cessare l'esecuzione senza distinguere fra l'autore e i complici, il principio può parere troppo rigoroso. Ma guardando alla ragione della legge, è cosa pur troppo giusta: quando l'autore del reato può in qualche modo riparare il danno fatto, i complici non han ragione di reclamare per questo suo fatto personale la remissione della loro pena (§ 77).

Il complice può esser dichiarato di avere agito con

(1) 25 Marzo 91 *Siggiano* e 21 Sett. *Arfino*; 4 Sett. 91 *Merola*; 11 Genn. 92 *Filomeno*.

(2) 25 Giugno 91 *Luberti*.

premeditazione (1). Niuna contraddizione nè logica nè legale lo vieta, salvo che la ricerca è più difficile nel caso di complicità corrispettiva. Queste sono poche delle principali quistioni intorno alle complicità risolute della giurisprudenza della Corte Suprema. Chi sa quante saranno le interpretazioni dubbie ed ingiuste che sono passate ne' giudizii, che non furono impugnati da ricorsi.

Concorso di reato — La Corte ha ritenuto in regola che un fatto che aggrava il delitto, non costituisce altro reato; come la malattia comunicata alla vittima di atti di libidine (2).

Interpretando i non molto felicemente espressi art. 78 e 79, chi nel medesimo punto esplodendo più colpi di arma da fuoco uccide e produce mancato omicidio (anche in persone diverse) viola più volte la stessa disposizione penale (3).

Non par quasi credibile, ma in talune Corti di Assise la disposizione dell'art. 79 fu invocata come una *scusa*, e fu chiesto se ne proponesse il quesito a' giurati, come di una mera ricerca di fatto. Laddove gli art. 78 e 79 regolando la pena hanno una norma pel giudice, che naturalmente non può prescindere da' fatti materiali stabiliti, ma non è obbligato a trarne definizioni legali, che non ne vengono a rigor di logica giudiziaria.

Così la Corte, pur ritenendo che una rapina fu accom-

(1) 3 Luglio 91 — *Gatti.*

(2) 22 Luglio 91 — *Panfilo.*

(3) 28 Ottobre 91 — *Chiappetta.*

pagnata da omicidio, ben potè ritenere in diritto che questo non è un' aggravante del furto con violenza, ma un reato distinto, secondo l'art. 77. Come bene avea invece altra volta dichiarato che la violenza che fa rapina è quella che ha per scopo di commettere il furto *sulla persona*, non quella più grave che si consuma *contro* la persona (1).

Reati speciali — *Infanticidio* — La Cassazione ha riconosciuto che nel sistema del Codice l'infanticidio è un reato *sui generis*, che ha per elemento essenziale di essere commesso per cagione di salvare l'onore. Quando questo non sia, è un omicidio, come ogni altro (2).

L'interpretazione è giusta, e del fare dell'infanticidio un'aggravante, come era negli antichi Codici, con la scusa della ragion d'onore, o di farne un reato speciale solo quando concorre la scusa, si disputò molto nella formazione de'diversi progetti del Codice. Prevalse infine l'opinione tenuta dalla Corte; la quale allogando l'infanticidio, cui non fu spinta l'onore, fra gli omicidii ordinarii, ne ha tolto una vera e necessaria aggravante di cui tennero conto i Codici antichi, che è l'essere il reato sempre il prodotto della premeditazione, non potendo un essere di cinque giorni, provocare e suscitare l'impeto o porgere altro pretesto alla sua morte; quando è escluso il solo che può esservi, nella offesa che reca alla stima della famiglia la sua nascita illegittima. Al che si aggiunge la

(1) 15 Luglio — *Chiaiese*.
(2) 13 Ottobre 1891 — *Pugliesi*.

facilità di consumare il reato, la difficoltà di scovrirlo, considerazioni che dovrebbero far sempre accrescere la pena (§ 297).

In fatto di *maltrattamenti in famiglia,* che come sono definiti, nel Codice all'art. 391, si stenta a distinguere dalle ferite o percosse, o da atti di semplice correzione, la Corte ha posto in chiaro che questi debbano ad ogni modo costituire una serie di atti, che confermino l'abitudine, la quale per se stessa costituisce il delitto (1).

Esercizio arbitrario delle proprie ragioni — Questo reato, difficile a diffinire, ma il cui concetto è semplice, cioè l' usurpare la potestà del giudice, e risolvere una controversia con l'opera del privato, secondo gli antichi Codici, poteasi commettere con violenza o senza alla persona; la violenza adoperata verso le cose restringevano a pochi fatti tassativi e più gravi, i quali di più includevano implicitamente la violenza personale. Demolire fabbricati, deviare acque, abbattere alberi, siepi, ripari, quasi non si può, senza offesa anche della persona a cui appartengono.

Come si sa nel sistema del Codice nuovo, categorie, enumerazioni speciali, definizioni sonosi ritenute cose da fuggire. Così si è scritta nell'art. 235 la frase generica, più comprensiva, ma non più chiara, di *violenza sulle cose.*

Ed ecco la Corte ha ritenuto che violenza sia qualunque via di fatto sulle cose, sicchè ritenne applicabile l'art. 235 ad un tale che non avea commesso altra vio-

(1) 30 Settembre 1891 — *Giulini.*

lenza ad un albero, che di averne raccolto i frutti, già maturi (1).

A questa guisa, chi trovato un asino che pretende esser suo, se lo tira dietro per la cavezza, commette una violenza, cioè una via di fatto, contro l'animale, che occorrendo, nella sua lealtà asinina, confesserebbe di non essersi accorto di essere stato vittima di alcuna violenza nè grave nè lieve.

Trovare dunque un caso di violenza alle cose, e trovarla in qualunque forma dell'esercizio del preteso diritto, può dar luogo a questi equivoci, che prima non erano possibili (§ 248).

Pubblico ufficiale — Avean ragione i compilatori del Codice di tenere per pericolose in dritto le definizioni, a segno dal cassare quella, p. e. della premeditazione donde tante sentenze ed opinioni contrarie nel caso di proporne il quisito ai giurati, (§ 240) perchè una volta che han voluto diffinire chi sia da reputare, per legge, pubblico ufficiale, lo han fatto in guisa cosi larga e comprensiva, che quasi riesce difficile trovare chi non può dirsi tale. Tutti i rivestiti di funzioni pubbliche, siano permanenti, siano temporanee, stipendiate o gratuite, a servizio dello Stato, delle Provincie e de' Comuni, o di un Istituto sottoposto per legge alla tutela dello Stato, Provincia o Comune, i notai, gli agenti della forza pubblica, gli uscieri, oltre i giurati, testimonii ed altri che vi si equiparano, sono pubblici ufficiali, e per questa loro

(1) 23 Novembre 1891 — *Gasbarro*, e nello stesso giorno in causa *Bernobei*, ricorrente in ambedue il P. M.

qualità soggetti ad una pena aggravata pe'delitti che potessero commettere nell' esercizio di loro funzioni, come sarebbe più grave dell'ordinaria quella di coloro che gli offendessero.

Negli antichi Codici era distinto il caso degli ufficiali pubblici, propriamente detti, quelli che rappresentano ed esercitano la pubblica autorità, dagli incaricati de' pubblici servizi, e dagli agenti della forza pubblica (§ 240). Ma siamo sempre lì; determinazioni, definizioni, casi concreti non se ne vollero. Se non che, fosse per la non ancora dimenticata abitudine, nel parlare della diffamazione si venne a distinguere il pubblico ufficiale dall' *incaricato* di un pubblico servizio, art. 396.

La Corte di Cassazione si affrettò ad appigliarsi al pretesto che gli dava questo articolo per distinguere fra il pubblico ufficiale, e questo incaricato del pubblico servizio per tornare all'antica ragionevole dottrina, che fa differenza fra un' offesa fatta ad un pubblico spazzino, anche temporaneo, e quella fatta al Presidente di una Corte di Appello o di un Tribunale (1).

Se non che la Corte ammise che vi fosse differenza, nel caso d' ingiuria, ma non ancora ha giudicato se è possibile in altri casi, anzi ha detto il contrario, perchè ha dichiarato pubblici uffiziali le guardie municipali, anche quando riscuotono una tassa non dovuta che per consuetudine, le guardie daziarie, i guardafreni delle ferrovie, i commessi de' dazii di consumo, i distributori della posta, infine gl' incaricati de' più umili servizi.

(1) 22 Ottobre 1891 — *Maggi.*

Ma quel che è nuovo è che questa definizione del pubblico ufficiale che ha si gran braccia, che prende dal Ministro all'usciere del Ministero, dal Presidente della Corte di Cassazione all'addetto di una Cancelleria di Pretura, e dal Prefetto della Provincia al semplice manuale, incaricato temporaneamente di qualche opera nella casa del Municipio, lascia da fuori i membri del Parlamento.

Ed è indubitato: negli art. 146, 187, 194, 195, 204 e 365 n. 2° i pubblici ufficiali sono distinti da' membri delle due Camere del Parlamento, nè si è fatto per aumentarne la responsabilità e la pena, perchè questa è sempre eguale o che si offendano gli uni o gli altri.

Per venire a questo concetto, si è dovuto ritenere che i membri del Parlamento non esercitano funzioni pubbliche in pro dello Stato, delle Provincie o de' Comuni.

Diffamazione ed ingiuria — Uno de' reati che ha dato più luogo a dubbii è quello della diffamazione, specialmente quando è fatta con la stampa. Dal modo com'è scritto l' articolo nel nuovo Codice, pare che non si possa aprir la bocca e dire male di taluno, senza diventar colpevole di diffamazione. Si ha diffamazione nell'apporre ad un tale un fatto che l'espone al disprezzo, all'odio pubblico, o che ne offende l'onore e la reputazione; apporglielo parlando con una o più persone, in pubblico od in privato; il che è addirittura vietare ogni giudizio sulle persone.

La Corte di Cassazione specialmente per la stampa, ha tenuto quasi sempre l'opinione più rigorosa, senza por mente che quel giorno che confermava la condanna di un autore o di un infelice gerente di giornali, per un

fatto di diffamazione o d'ingiuria ne correvano pubblicati altrettanti non puniti che riferivano simili fatti. E non è possibile che sia altrimenti.

Applicare alla stampa l'elastica definizione della diffamazione e dell'ingiuria, anche senza tenersi nessun conto se vi fosse l'*animus iniuriandi*, come parecchie volte ha ritenuto la Corte, può giungere fino a sopprimere la stampa, elemento organico di ogni governo libero, ed impedire che si raccolgano i materiali della storia (1).

Contravvenzioni — Il Codice distingue queste dai delitti, in quanto non si offende con esse un vero diritto, ma solo si minaccia o si pone in pericolo. Senonchè, questo criterio è più volte violato nel Codice stesso. Chi p. e. fabbrica o semplicemente detiene istrumenti destinati alla contraffazione od alterazione delle monete è colpevole di un delitto, art. 260. E pure della falsificazione della moneta non ci è principio, è solo minacciata o messa in pericolo. Chi è colto in possesso di chiavi alterate o contraffatte o di stromenti atti ad aprire o sforzare serrature, è contravventore, art. 492, benchè la violenza alla porta, od il furto che si vuole commettere sforzandola, non siano cominciati, ma ve n'è solo pericolo.

E d'altra parte in quasi tutte le contravvenzioni del Cap. IV del Lib. III del Codice, il danno non è solo minacciato, ma è avvenuto, e con tutto ciò non cessano di essere contravvenzioni (§ 347).

Intanto è detto nelle Disposizioni per l'Applicazione del

(1) L. 17 Luglio 91 — *Sulliotti.*

Codice che per vedere se un reato preveduto da leggi speciali sia delitto o contravvenzione, si ha a guardare non alla pena, ma al carattere del reato, secondo la distinzione fatta nel Codice Penale, fra delitti e contravvenzioni. Ed è ben naturale perchè seguendo l'antico semplice e chiaro sistema della pena, per la strana nuova disposizione che un delitto può esser punito con tre *giorni* di reclusione ed una contravvenzione con due *anni* di arresto, non si avrebbe modo di distinguere e raccapezzarsi quale delle due pene fosse più grave.

Ma se il criterio buono od insufficiente che sia, è rimasto nella mente dei compilatori del Cod. ma in questo non si è osservato, come di sopra, non è maraviglia che la Corte abbia proceduto tentennando a trovare il *carattere* del delitto o della contravvenzione, riuscendo alle più inaspettate e spesso non giustificabili differenze fra i due reati, oscillando per sapere che cosa sia questo *carattere* del delitto.

Un'altra controversia che la Corte si è trovata a decidere è l'intervento della volontà nelle contravvenzioni, cioè la ricerca se il fatto materiale dichiarato contravvenzione basti da se alla condanna, senza bisogno di provare se fu volontario.

Il principio ragionevole è che nelle contravvenzioni che avvengono per negligenza, o per non uniformarsi alle regole poste per evitarle, il fatto da sè costituisce la contravvenzione senz'altro. Ma questo non esclude che l'imputato non possa provare che non fu negligente, o inosservante de' regolamenti.

E per le contravvenzioni che consistono nel fare qual-

che cosa, niuno può negare che non basta il fatto se non a presumere la volontà, ma questa può essere esclusa da una prova in contrario che non si può negare all'imputato.

Inteso sempre che si parla del fatto per cui si cade in contravvenzione, non dell'altro che provviene dopo come conseguenza di questo primo (§ 347).

L'art. 473 ha due casi di contravvenzioni, uno in *omittendo* di collocare i segnali o ripari prescritti da' regolamenti per impedire i pericoli di opere fatte o di oggetti lasciati su luogo di pubblico transito. L'altro in *faciendo*, cioè rimuovere i segnali già posti, e quindi facendo risorgere il pericolo.

Qual'è la legge, la logica giudiziaria che può vietare al primo di questi contravventori la prova che egli mise bensì il segnale, ma che questo fu abbattuto dal vento, dalla pioggia, od anche rimosso da quell' altro contravventore di cui è parola nella seconda parte dell'articolo. tanto il caso è possibile?

E chi può impedire a quest'ultimo di provare, si creda o no, che rimosse il riparo perchè non lo stimò una precauzione contro un pericolo, ma che esso stesso costituisce un pericolo al pubblico transito?

Quel che non si può ammettere a provare, nelle contravvenzioni come in ogni altro reato, è l'errore di diritto, cioè di non sapere che negligendo od operando, si contravveniva ad una disposizione legislativa. Certo se non secondo equità e giustizia naturale, è secondo giustizia legale, o meglio fiscale, tener colpevole una domestica cui il padrone di un fucile, scarico, di cui ha licenza, per

portarlo all'armaiuolo, perchè non dovea ignorare che a far questo, avea bisogno di premunirsi essa stessa di licenza, e pagare un'altra tassa, perchè l'ignoranza di diritto non salva, e basta il fatto materiale dell' asportazione.

E colui che ha bensì appiccata ad un *appiggionasi* la debita marca da bollo, annullandola con lo scrivervi sopra, o tirandovi delle linee, non può opporre, sempre nell'ipotesi della giustizia fiscale, che non sapeva che l'annullamento dovesse farsi dall'Ufficio del bollo straordinario e che però fosse incorso in una multa da 200 a 500 lire, per contravvenzione ad una marca da bollo di dieci centesimi. E chi cade in multa per avere annullato la marca da bollo in una ricevuta con la sola firma e non con la firma e la data (nè l'una intera, e molto meno entrambe possono entrare nello spazio occupato da una marca di 5 centesimi) può, sempre secondo la giustizia fiscale, non essere ammesso a dire che ignorava la legge, se ci è, o la interpretazione che vi si è data.

Ma da questo a negare la prova o della diligenza usata, o della nessuna volontà di commettere il fatto che dà luogo alla contravvenzione, corre un abisso; e la massima generale del fatto materiale, proclamata dalla Corte di Cassazione, specialmente in casi di leggi speciali, stati sempre di sua competenza, anche quando v'erano altre Corti di Cassazione, può condurre a gravi errori di diritto ed a scrivere una fatalità d'incorrere in contravvenzione che pesi sopra ogni cittadino italiano, il più innocente ed osservante della legge, senza nè colpa nè coscienza di averla violata.

Licenza per porto d'armi chiesta, anche pagando la tassa, non è nuova licenza, anche si ottenga un'ora dopo la asportazione, ha detto più volte la Corte. E, secondo la ripetuta giustizia fiscale, può stare alla lettera.

Ma accadde che un tale che avea fatto la dimanda ed avea pagato la tassa ed avuto col fatto la sua brava licenza, portante la data dello stesso giorno in cui fu sorpreso col fucile, fu condannato per asportazione illecita, su questo bello e faceto argomento: ma lei è stato sorpreso con l'arma il dì tale alle ore 8 a. m. Ora la licenza che pure porta la data di quel giorno, non potette esserle consegnata a quell'ora, perchè gli ufficii della Sotto Prefettura, non si aprono che alle 10, dunque alle 8 era in contravvenzione, perchè il fatto materiale è che a quell'ora non aveva in tasca la licenza — E la Corte di Cassazione approvò il ragionamento. Al quale perchè oltre la nota di ridicolo, non manchi l'altra di essere profondamente illegale, basta por mente che la licenza di porto d'arma ha la durata di un anno, che corre dalla mezzanotte del giorno in cui è rilasciata, fino alla mezzanotte del giorno dell'anno seguente; sicchè vi son comprese le ore 8 a. m. per le quali si è avuto la licenza, e si è pagata la tassa.

Già il viluppo di questa rete di contravvenzioni, specialmente in materia di tasse, sopratasse, multe e simili è giunto a rendere quasi impossibile la vita civile e a fare i contribuenti vittime de' capricci, delle fantastiche pretese dell'esattore od agente delle tasse erariale, provinciale o comunale che sia, e che quando pure dopo di avere vessato un cittadino, si trova di avere avuto torto, non

per questo è rimproverato o punito o condannato a pagare il danno, ma si loda e, se occorre, è promosso, *quia dilexit*.

E si confonde ed oscura ogni idea, ogni senso di giustizia di equità, e la multa come pena pecuniaria, preveduta nel Codice, non pare più volta ad ottenere i veri e legittimi effetti della pena, che è di punire un reato e prevenire che se ne commettano altri, per quanto è possibile, e di riparare al danno già avvenuto, ma si risolve in un espediente erariale, che ha per fine se stesso, e non guarda ad altro.

Chi, ad esempio, ha la sventura che nella casa che abita, o nelle sue vicinanze accada un caso di vaiuolo, l'autorità municipale si crede in diritto, non so per quale disposizione della legge sulla Sanità pubblica, di costringerlo alla vaccinazione, per impedire che il contagio non si attacchi a lui e si spanda poi sul pubblico. Or se costui per ragione di età, o per non credere all' efficacia dell' innesto si ricusa, la ragione, l' equità suggeriscono che non possa esser punito con altro che col chiuderlo e segregarlo in un' infermeria od in altro luogo, pogniamo anche a sue spese, e tenervelo finchè non sia passato il pericolo d' incorrere nel male e poi comunicarlo al pubblico. Questa misura, giusta o non giusta che sia, avrebbe una finalità ragionevole, perche tende a prevenire un danno pubblico. È un male che gli si fa, è una pena che si darebbe all'inosservanza di un regolamento, ma per una ragione sociale, apparentemente buona, che è di evitare il pericolo di un' epidemia, contro la quale si ha il diritto di prendere le debite precauzioni. Ma no, il

contravventore sarebbe solo condannato alla multa di 500 lire; la quale pagata, opera il prodigio di far subito sparire ogni pericolo di diffusione del morbo tanto per lui quanto pel pubblico a cui potesse comunicarsi!

Non è a dire che la Corte di Cassazione non abbia spesso tarpato le ali della fantasia degli Agenti delle Tasse, de' Ricevitori del Registro o de' dazii di consumo, anelanti sempre a trovare tasse, gonfiarle con multe e raddoppiarle con interpretazioni abusive , ma per verità non conforta il vedere il più alto consesso giudiziario , dacchè è diventato giudice unico di questa materia, stare perpetuamente nell' arena di questi reati di pura creazione politica, anzi fiscale, lontano le mille miglia da quel senso di giustizia suprema e serena che è fine a se stessa , e che è l' ambiente in cui solo può respirare e vivere.

Da questi pochi casi di giureprudenza cavati da' quasi infiniti volumi che se ne stampano e che però si potrebbero moltiplicare in modo prodigioso, si può raccogliere in quanto alla Corte di Cassazione, che se spesso, anzi quasi sempre, ha ben colto il pensiero del nuovo legislatore, e ne' luoghi dubbii usato della facoltà per cui la giureprudenza è ritenuta anche come discreta emendatrice di leggi mal redatte, dall'altra , qualche volta è venuta anche in opinioni che non reggono ad una critica pur benevola. E non ha evitato il contraddirsi, che per altro è meritevole e lodevole quando si riconosce e rinnega l'errore umanamente possibile, ma che pure dimostra la vanità di coloro che hanno abolito le altre Corti di Cas-

sazione, con danno invano dissimulato della giustizia, per seguire quella nuvola, che non sarà mai Giunone, dell'unità della giureprudenza.

In quanto al Codice Penale, da queste ricerche, sarebbero emerse sempre più le ragioni che consiglierebbero a riformarlo in qualche luogo. Questo in Italia par cosa semplice ed ordinaria. Non ci è chi ha proposto di creare una commissione permanente per seguire le mutazioni da farsi al Codice Civile ad ogni volgere di anno, anzi ad ogni novilunio? Ma pure l'esempio presente dello stesso Codice penale, di cui le parti più emendabili sono appunto le più nuove, dovrebbe consigliare di andare col piè di piombo nel mutare, o correggere le leggi quando non ce ne sia una grande e provata necessità. Gl'inglesi hanno il loro sapiente: *nolumus leges Angliae mutari*, ed i Francesi in quasi un secolo di vita del loro Codice Civile, non ne han mutato che qualche articolo. Il torre alla legge la solidità e fermezza della sua base, svestirla del prestigio dell'antico, che per lo stesso fatto dell'aver molto durato, argomenta che il fondamento è solido e secondo natura, perchè le cose poste fuori dello stato naturale, non vi si adagiano nè durano, secondo la sentenza del Vico, per sottoporla ogni momento al dubbio degli esperimenti del nuovo, certo alla legge non aggiunge forza nè autorità.

Del resto, pur troppo in questi tempi e fra noi non urge tanto di modificare il Codice Penale, quanto di salvarne il vigore e l'autorità, quale che esso sia. Quando le sue più chiare ed importanti disposizioni sono pubblicamente violate, senza che nessun magistrato credesse di

potere o potesse opporvisi, e gli stessi agenti della sicurezza e forza pubblica, se vogliono esercitare il loro ministerio, non possono farlo che a loro rischio e pericolo d' incorrere in un giudizio penale per loro sempre aperto; quando ne' comizii anarchici, e che tali si dicono, presieduti e diretti, anche da funzionarii pubblici, da membri del Parlamento, si delibera come distruggere le istituzioni dello Stato, anzi della compagine civile, e se ne designano i modi, come le barricate e le bombe: quando in un governo monarchico sono ammessi ed intesi partiti che si dichiarano repubblicani, e ne prendono pubblicamente nome ed attitudine, e provocano a consumare i reati più puniti contro le persone e la proprietà; quando si proclama che oramai non può più intendersi il reato di *ribellione* perchè non ci sono più autorità, e quindi leggi che la fondano e la guarentiscono, gli è bene inutile guardare a qualche inesattezza del Codice Penale. Importerebbe più di salvarlo così com'è: de' morti non si cerca se quand' erano vivi, erano più o meno perfetti.

L' INTUITO NELLA CONOSCENZA

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

DONATO JAJA

È un pezzo che non s' ode a parlare più d' intuito nelle ricerche scientifiche, benchè, a parer mio, più che la cosa, nel suo pristino e sostanziale significato, ciò che è caduto non sia che il nome. Ad ogni modo, non se ne parla più. È un bene, è un male? È progresso che abbiamo fatto nel sapere? Ci sovveniamo tutti del rumore che questa disputa sollevò in ispecial modo intorno a noi nella prima metà del secolo nostro per opera del Gioberti e del Rosmini, e del primo assai più del secondo, come colui che, oltre all' ardore proprio che soleva mettere nelle trattazioni scientifiche, volle congiunto al risorgimento degli studi filosofici quello politico e nazionale della patria nostra, Ma, bene o male, progresso o no che sia, è un fatto che non se ne discute più; e noi siamo persuasi, che i fatti, quando non siano individuali o non abbiano la corta durata di un giorno, di un anno, non sono mai senza la loro buona e benefica ragione in

ordine a ciò, nel cui seno l'ordine nuovo de' fatti nasce. Di tutti i fatti umani quelli che si riferiscono alla ricerca scientifica, sono i più liberi, anzi sono i liberi per eccellenza, perchè la ricerca scientifica, che mira a scrutare ciò che vi ha di più profondo nell'intimo della stessa mente ricercatrice, costituisce e fa in sommo grado la libertà dello spirito. E dove vi ha libertà dello spirito, ivi le sue produzioni sono manifestazioni di bisogni veri dell'umana natura; e, se appaiono, non è senza buona ragione l'apparir loro.

Ma se con la ricerca scientifica nuovi modi di vedere van sempre di età in età succedendo agli antichi, ciò non vuol dire che gli antichi spariscono come sulla lavagna dinanzi al matematico sparisce con la spugna un ordine di cifre, perchè ceda il posto ad un altro, nè che i metodi nuovi, se sono o vogliono essere la esclusione de' precedenti, bastano ad appagar meglio le non piccole nè facilmente contentabili esigenze della potenza pensante. Nella scienza, in essa sola, nulla cade; tutto s'integra e compie. L'intuito, quale che sia il suo contenuto posto a base di tutto il sistema conoscitivo, è tal fatto di universale importanza, ed ha sì fortemente radice nella natura dello spirito ricercatore e nella vastità ed immensità dei fini, che sono proprî del compito della scienza, che il non discutersene più sotto la forma propria d'intuito dice tutt'altro, che sia finita quella situazione speciale della potenza pensante, che ha fatto sentire il bisogno di ricorrere, come ad àncora di salvezza, ad esso intuito, perchè fossero meglio assicurate le due fonti, da cui la potenza pensante trae tutto il suo alimento, cioè verità e certezza,

la cognizione del vero in tutta la estensione che solo può rispondere alla sconfinata natura della potenza, e la certezza di possederlo.

Intuito suona cognizione diretta o visione. Questo è il suo proprio significato. Ora a chi si fa dall' alto a cogliere di una sola occhiata il corso lungo del sapere, come si protende dalle sue prime e più remote storiche manifestazioni insino a noi, appare, che se l'intuito o visione, come mezzo di conoscenza, solo in certe condizioni della vita del pensiero, pur vere e legittime, quanto le altre che ne svelano in altro modo la natura, si è voluto adeguato a tutta la conoscenza (alludo al misticismo), in tutte le rimanenti, in modo affatto inconscio nei primordî della conoscenza, più o meno con consapevolezza poi, è stato sempre la base, che ha sorretto tutto l' edificio conoscitivo; e non è nato sotto la sua propria forma di intuito o visione, che quando il pensiero indagatore ha sentito il bisogno di ricorrere alla conoscenza in sè medesima, e scrutarne il valore, per domandare ad essa di uscire da quello stato di perplessione, di dubbio, d' incertezza, ed anche di negazione, nel quale era caduto relativamente all'oggetto suo. Il quale oggetto per rispetto al pensiero è tale, che il suo possesso è quistione di vita o di morte. Oggetto e pensiero non istanno l'uno di fronte all' altro così, che il loro rapporto nasce, e possa non nascere, o, se nato, possa da un momento all' altro cessare. Il rapporto fra oggetto e pensiero, non scrutato nei primordii del sapere, cercato insufficientemente in tutto il sapere posteriore insino ad E. Kant, è stato sempre altamente e tenacemente sentito in tutta la speculazione

come costitutivo della vita del pensiero. L'oggetto non può nè rimuoversi nè vacillare davanti al pensiero. Le oscillazioni sue sono oscillazioni del pensiero, e sono oscillazioni tormentatrici, a cui se il pensiero per un dato tempo sembra più o meno acquetarsi, perocchè è pur nella natura sua di tener fermo alle conseguenze, quando si accettano i principî, a breve o lungo andare finisce sempre col ribellarsi e sottrarvisi, e domandare a nuove affermazioni di posare con migliore e più stabile tranquillità nel possesso di ciò, che non può mancare. senza che la sua vita stessa manchi.

Due grandi periodi di scetticismo presenta la storia. oltre ad altri minori, ma può dirsi, a chi si mette sott' occhio tutta la storia nostra, nei grandi sistemi e nelle derivazioni loro di minor conto, che latente nel fondo dell' umana natura è stato pur sempre uno stato angoscioso or d' incertezza, or di rattristanti negazioni; segno sicuro, che l'oggetto a dir così gli vibrava dinanzi con luce incerta, facendogli sentire più forte l' anelito ad un possesso che non venisse mai meno. Tutte le battaglie che si combattono nella vita del pensiero non sono che battaglie fra il pensiero ricercatore e l' oggetto. Chi, a mò d' esempio, volesse cancellare dalla storia le pagine, in cui sono segnate queste battaglie, forse, se ha lo sguardo che scende di poco al di sotto della superficie degli avvenimenti, potrà credere che qualche cosa se ne va, e qualche altra rimane, ma il vero è, che va via tutto, e la storia si vuota di tutta sè stessa, chè il filo unico ed ultimo, che rannoda gli avvenimenti della vita, non è che

il perpetuo battagliare del pensiero dentro di sè, il battagliare del pensiero col suo indefettibile oggetto.

Scendere nei particolari di queste perenni battaglie è fare la storia non solo de' sistemi filosofici, ma di ciò che ne è o il sostrato o la derivazione in ogni parte della vita, intellettuale e pratica, pubblica e privata, barbara e civile, politica e morale. E qui mi si consenta una breve digressione.

Dopo le ardite costruzioni ideali apparse nei campi più alti della scienza, nelle somme regioni dell' universale, nei primordì del secolo nostro, un bisogno violento si è impossessato degli animi e delle menti di tutti, il bisogno de' particolari storici della vita.

Si sa che pur nei particolari è la vita, la sussistenza, la realtà, come suole ordinariamente dirsi; e non a torto. L'albero vero e reale, quello che dà i frutti, tanto attesi nella stagione che ad essi è propizia, e che devono servire a rendere possibile la vita organica, senza di cui la intellettiva e morale non vediamo sotto gli occhi nostri che operi e si manifesti, non è l'albero preso nella sua universalità, ma l'albero individuo, uno de' tanti che possiamo indicare come viventi in un momento del tempo e in un punto dello spazio. Chi volesse disegnare il triangolo, dico il triangolo preso nella sua universalità, tenterebbe una impresa vana. Un triangolo disegnato, o fatto cosa viva e reale, lì, fuori di colui che l'osserva, è un dato triangolo, isoscele, equiangolo o scaleno, non è mai il triangolo senza alcuna delle accennate determinazioni. Nè è triangolo isoscele o equiangolo o scaleno, preso ciascuno nella sua universalità; è triangolo individuo, uno

de' tanti compresi sotto il nome generico di isoscele o equiangolo o scaleno. Il triangolo dunque vivente e reale è il triangolo individuo e particolare. Ciò, se non è tutto il vero, e non è certamente, è pur vero senza dubbio; donde l'antico concetto aristotelico, che oggi, più che concetto, è sentimento universalmente diffuso, che il reale è l'individuo. Donde l'altro, più che concetto, pure oggi diffuso sentimento, che i particolari storici, individui e concreti, sono la realtà, e che non abbandonare la realtà, come certo non si deve, vuol dire non abbandonare i particolari storici, individui e concreti, e, per ciò che spetta alla realtà filosofica, vuol dire non abbandonare le soluzioni individue e concrete che il pensiero ha tentato del problema della scienza. E se si aggiunge, che la ricerca filosofica oggi s'impone giustamente a tutti come ricerca essenzialmente storica, cresce la necessità di non abbandonare il terreno de' fatti, chè ricerca storica non è che ricerca di fatti, di dati individui e concreti.

Ora in questo non abbandono de' fatti individui e concreti bisogna intendersi. Non esitiamo ad affermare che i fatti individui e concreti sono il presupposto e la base indispensabile, senza di cui non è possibile ricerca di qualsivoglia natura. L'uomo non è senza la natura che lo precede; e la filosofia, ultima, come si sa, ad apparire nel mondo della cognizione, non è, se la cognizione, la realtà storica della cognizione, non è formata. Le primissime origini della cognizione non si sanno, e non si sapranno mai, con date storiche. Sentono tutti il bisogno di ammettere un' età preistorica nella vita. Ora la preistoria vera non è il mondo preumano, prementale, ma il mondo

umano o mentale, che non è storico, che la storia non afferra e chiude nei suoi confini di tempo e di spazio, e che le leggi stesse della cognizizione dicono che non afferrerà, non chiuderà mai. Ma se non sono indicabili le origini prime della cognizione, ben si è in grado d'indicare le origini di quella speciale cognizione, a cui si dà il nome di cognizione o ricerca filosofica. E perciò è a dire, che come l'uomo presuppone la natura, così la cognizione filosofica presuppone la cognizione. E poichè la cognizione, se è cognizione vera ed effettiva, è cognizione di qualche cosa, la filosofia presuppone il mondo della cognizione bello e fatto, qualcosa perciò di bello e pensato, i prodotti appunto del pensiero, che non registrati e non registrabili nelle loro originarie manifestazioni, poscia van prendendo con esattezza progressivamente maggiore il posto che loro spetta nel tempo e nello spazio, cioè nella storia. La ricerca filosofica adunque, e nel primo nascer suo, e nelle sue successive storiche manifestazioni, è chiaro che non va fatta, guardando nei vuoti spazii aerei, ma nella storia, in cui son due cose, la base cioè, e ad un tempo stesso l'immancabile punto di leva pe' suoi progressi ulteriori, per la soddisfazione del compito suo.

Or bene, si consideri. La realtà è nei fatti storici, individui e concreti, e i fatti storici e reali sono la base del pensiero speculativo; nondimeno il pensiero *deve procedere*. Il procedere, l'avanzare del pensiero, importa che venga fuori qualcosa di nuovo. Di nuovo? Se la realtà sono i fatti, le soluzioni concrete ed individue, se la sfera della realtà non dev' essere abbandonata, non consenten-

dolo la sete di questa, che tormenta il pensiero ricercatore, e le nuove universali esigenze che in essa particolarmente oggi s'inspirano, oh! com'è possibile il nuovo, com'è possibile il procedere? Il pensiero non procede, mettendo accanto a un fatto un altro. Questo pure accade, ed è ciò che solo vede la coscienza comune; ma non è tutto. Il fatto nuovo non è preso a caso di qua o di là, non viene da ignote regioni, non è soltanto appiccicato all'antico. Il fatto nuovo nasce dall'antico; e poichè è nuovo, è chiaro che ha da avere dentro di sè qualche cosa che nell'antico non è. Com'è possibile, ripetiamo, ciò, se la realtà è lì, nell'antico, nei fatti individui e concreti, se la realtà non dev'essere abbandonata, se dai fatti individui e concreti non si cava, non è possibile cavare, che ciò che vi si trova, ciò che già vi è d'individuato e concretato? La storia vogliamo anche noi a base della ricerca speculativa; ma la storia dev'essere argine che impedisce deviazioni e folleggiamenti, non catena che lega i piedi e i polsi ad avanzare, a far sentire nuovi battiti di vita. Fatti, storia, esposizione limpida e netta degli altrui tentativi nella ricerca delle ragioni della vita, sì, e noi anzi reputiamo che sono e debbono essere gl'ineluttabili precedenti d'ogni ricerca speculativa; ma i fatti e la storia, se sono realtà, non sono tutta la realtà, perchè i fatti e i prodotti che la storia registra sono il passato, mentre è pur parte vera e reale ed integrante del pensiero ricercatore l'anelito all'avvenire, il quale avvenire non è che il passato ed il presente che non soddisfano. Noi siamo convinti, che è grande cagione di progresso in tutte le direzioni che il pen-

siero oggi assume, e che sono tante e tante, attestanti tutte la fecondità sconfinata della potenza pensante, che a base di ogni ricerca stieno i fatti, sia che questi appartengano al mondo della natura, sia che al mondo della storia, sia al mondo fisico e meccanico, sia al mondo morale; ma siamo anche convinti, che, pur uno ed identico essendo in tutti l'anelito ad un migliore e più compiuto sapere, i fatti storici, in ordine alle scienze speculative, per manco di un metodo esatto nella estimazione o ricerca di quello che essi sono, tendono a finire con l'essere, più che guida, prigione del pensiero, più che suoi ispiratori, tiranni. Questo sembrami il valore del momento storico che attraversiamo, che se ebbe i suoi inizii in una reazione che parve giusta contro un tentativo di scienza, nel quale si vide, e non a ragione, una costruzione ideale lontana da' fatti e dalla realtà, in ciò stesso, in questa reazione porge il motivo e l'addentellato alle gravi lacune che porta dentro di sè, che sono di seppellire il pensiero ricercatore nel puro passato, senza speranza di migliore avvenire.

E dov'è la insufficienza del metodo nella estimazione o ricerca del valor vero de' fatti storici, a cui facciamo risalire, se la realtà storica, ch'è il legittimo punto di partenza nella ricerca speculativa, si trasforma in prigione illegittima, che toglie al pensiero il suo libero vivificatore e produttore movimento? Accennerò qui di volo il mio pensiero con linee brevi, ma, spero, chiare, col proposito di tornarvi su in altra congiuntura, chè il tema è assai vitale per le sorti della scienza e della vita. Il fatto concreto ed individuo, in cui si confina e chiude la realtà,

è l'universale determinato o differenziato, l'universale cioè, che, da indeterminato che è nell'inizio suo, si determina o differenzia. Ad ogni ordine di fatti presiede il suo relativo universale; e all'insieme di tutti i fatti, di ogni natura e grado ed estensione, naturali e storici, materiali e spirituali, presiede il suo proprio universale, l'universale massimo; enigma ancora, attorno a cui invano il pensiero ricercatore dei più gira e si affatica. Torno al mio umile esempio, ma non perciò meno efficace di qualunque altro di ordine più elevato. Un dato albero è albero, ma non è l'albero per eccellenza: è un dato albero. Tanto è vero, che di alberi ve n'è un altro, e un altro, e un altro, e via via. Io veggo questo dato albero; non veggo, non è possibile vedere, l'albero. Molto si è discusso intorno all'universale; tanto che nella storia di questa disputa, quando se ne pigliasse il filo giusto, ben potrebbe vedersi la storia della scienza stessa, essendo nell'universale il cardine vero del valore diverso che ha avuto ed avrà nella storia la scienza. Quello che diciamo qui, certo non è indipendente dal valore che diamo all' universale; però, quale che esso sia, egli è certo, che in ogn'individua e concreta esistenza (e tale è per noi una esistenza di ordine sensibile e naturale, o di ordine morale e storico, com'è p. e. un sistema filosofico), in ogn'individua e concreta esistenza, diciamo, avviene, che qualche cosa che non era, poi è, che in questo passaggio dal non essere all'essere ciò che propriamente avviene è un *passar da uno stato ad un altro*, da uno stato vago ed indeterminato ad uno meno vago ed indeterminato. Donde un passar nuovo ad un altro e ad un altro, e quindi una

nuova individua e concreta esistenza, un' altra. Questo *quid* di vago manifesta la certa esistenza sua in fondo a un dato ordine di affermate concrete esistenze sotto le sembianze di elemento comune o universale. Di qui la distinzione, generalmente ammessa, negl'individui, di qualche cosa, che è nell' uno e nell' altro. Quel *quid* di universale ad una esistenza e ad un' altra è nell' individuo, ma non è ciò che gli dà l' impronta individuale. L' individualità dell' esistenza è nella differenza, in ciò che fa che l' una non sia l' altra. E la differenza donde proviene? Ecco il punto; dall' universale stesso, sol che l'universale sia fatto capace di mostrarlo come prodotto suo. E se l' universale è fonte di differenza, non ne produce una sola di sicuro.

Nessun genere attua sè stesso in una sola differenza; indefiniti sono gl' individui, in cui si concreta l' universale. Or quelli che nello studio de' fatti individui e concreti, per amore o sete ardente di storica realtà, si tuffano in essi così, che, più che al genere, si attacchino alla differenza, e vi si tengano stretti tenacemente, e non se ne allontanino per tema di sentirsi venir meno dinanzi la realtà, costoro si muovono, è vero, sopra terreno storico e reale, ma vi restano intrigati, ed invece di trovare in esso la base a induzioni o deduzioni di ordine diverso, ma che sono alcerto di ordine strettamente e rigorosamente scientifico, vi si arrestano, e sentono, con esatto rigore logico, di non esservi autorizzati. Non è la differenza, ma il genere, da cui, come da sorgente ultima, spiccia nelle ricerche speculative la vita. Il genere senza dubbio dee prima differenziarsi, perchè se non si differenzia, nè si conosce nè vi ha speranza che sia mai cono-

sciuto; ma poscia che il processo del pensiero nella storia lo ha, concretandolo, differenziato, dee il pensiero ricercatore salire dalla differenza al genere differenziabile, e in questo, non nella differenza, frugare, e domandare se il genere è tutto, se è pari alle sue già esplicate differenze, o individuamenti, che voglion dirsi, o concretezze, che sono i particolari sistemi filosofici. E se non è tutto quello che debb' essere, come non è di sicuro, altra non essendo la ragione del succedersi senza posa de' sistemi, cagione di sorriso, o al più di compatimento, a chi non sa, di meditazione e compiacimento profondo a chi si sforza di sapere nel modo migliore; se, diciamo, il genere nelle sue già esplicate differenze non si trova pari a sè, domandare a lui, alla sua provvida e feconda natura, che si mostri più degno di sè, perchè sia in grado di dare differenziamenti nuovi nella storia, nuovi tesori di luce, di sapere, di vita. Il genere, l' universale, *sic et simpliciter*, non è la vita, ma è la fonte della vita; non è la realtà, ma è la fonte, a cui chi non beve, nelle acque della vera e compiuta realtà non avrà mai posto il labbro.

La differenza dunque, è vero, va cercata ed esplorata in ogni sua parte, in tutte le sue sinuosità, perchè l' universale, fonte di vita e di conoscenza, non vive e non palesa sè, che nella differenza. E chi dice differenza, dice individue esistenze, concretezza, realtà, storia, sistemi filosofici, che nella storia si avvicendano senza posa. Ma, colta la differenza, frugata, cercata, ricercata, discernere in essa con forza e vigore il differenziale e molteplice dall' uno e permanente, in cui e da cui è la ragion di vi-

vere del primo. Discernere l'uno e permanente, e porselo dinanzi, e domandare ad esso ragione della insoddisfazione degli atti suoi passati, dei passati sistemi, e domandare ad esso, ad esso solo, le nuove soddisfazioni, a cui si ha diritto, se bisogni e stimoli nuovi affaticano la potenza pensante. Le individue esistenze passano; è il fato loro. Fato immedicabile, che se non si vince, non è perchè manchi la potenza di vincerlo, ma perchè la potenza di vincerlo non vi debb'essere. Passano i fatti della storia, i sistemi passano; la realtà, quella che si chiama ed addita per sola realtà, è un passare continuo. Ma se passano le individue esistenze, i fatti, i sistemi, la storica realtà, non passa quell'uno e permanente, in cui è la fonte di tutte le individue esistenze, ed in cui perciò pur serbano esse permanente la vita loro.

E qui mi accosto a ciò che forma il lato peculiare della mia digressione, la quale è tempo che volga al suo termine. Raccogliersi intorno all'uno o universale in mezzo alla pluralità dei fatti e dei sistemi che formano la realtà storica, sembra come un rinunziare alla realtà, alla esplicazione reale dei fatti, dei sistemi. Certo una segregazione avviene. Ma segregare qui, come noi l'intendiamo, non è separare, non è buttar via. I particolari storici non si segregano dall'universale, come, poniam caso, una perla dall'animale che la produce. Nell'universale i particolari storici, esistenti fuori di esso ad uno ad uno, ed attestanti così la loro storica individualità, vivono pure la loro vita, ed è la vita migliore, quella che non passa. Separazione dell'uno dagli altri non avviene. La lotta oggi impegnata dalla scuola storica, che ha il torto

di essere, o di riuscire ad essere, esclusivamente storica, è, negl' intendimenti della massima parte di quelli che la sostengono, contro l' universale ; lotta giusta nel nascer suo, come la natura della scienza esige , ma che non è più giusta, quando la ragion che la muove è il vedersi nell' universale non altro che il nemico del particolare, la esclusione sua, la sua morte. Si abborre allora dall' universale, perchè in esso non si vede, che il vuoto, parendo al contrario, che coi fatti storici, con le concrete esistenze, coi singoli sistemi, specialmente con quelli che segnano a preferenza acquisti più preziosi nel sapere, si viva, si respiri, si afferri qualche cosa. E via quindi di corsa dietro al qualcosa , all' elemento differenziale della realtà storica e dei sistemi registrati nella storia, a picchiare e ripicchiare non altro che in esso, risoluti a non ammettere che ciò che da esso vien fuora , mentre da quel qualcosa posto lì, da quella realtà storica colta e studiata in tal modo, la vita che si cerca non esce , l' uno e il permanente, il vitale uno e permanente, l'universale vivo e produttivo, non verrà mai. Ne' fatti, nelle concrete esistenze, nei sistemi che la storia registra , giova ripeterlo , vi è l'universale *attuato*. Or se dell'atto, del concreto, t' innamori troppo, spremilo quanto ti piace, l' universale non ve lo caverai. Vi stêssi a frugare mille secoli e mille , non vi troveresti altro che atto , concretezza , differenza. Dice la scuola storica a coro: cerchiamo i fatti, non si esca da loro , ed aspettiamo che essi ci dieno la luce che è necessaria per diradare le tenebre , da cui è involto il problema della vita, il problema della universale esistenza. Qualcuno più logico, ma meno discreto, ha detto , che

non ci si arriverà mai. E invero , lo dicano o no, l'aspettare è vano. Vano è aspettare, che lungo una via si giunga là, dove essa non mena. Universale attuato, universale divenuto esistenza concreta, fatto, sistema, non è più solo universale. Ti leghi ed avvinci alla cosa concreta, che ti sta dinanzi, e come ti sta dinanzi ? Ti rifiuti di cercare di vederla in miglior modo, per tema di perderla? Ebbene la cosa, la universalissima cosa (mi si lasci chiamare così ciò che non è punto nel comune significato cosa , l'universale veramente ultimo), quella che , senza essere una data cosa , rende ragione di tutte le cose concrete, per cui è possibile che le cose concrete si succedano in un cammino che non ha confine, non la si avrà mai. Svestito di determinazioni o differenze è codesto universale , ma è di esse ad un tempo il principio e la cagione ; ed essendo altro da loro , non è neanche un istante solo senza di loro. Nessuno vuol perdere, nessuno perde, di vista le concrete esistenze, i fatti, la storica realtà ; ma la storica realtà oltre ad essere quella che è, e che ognun vede, è anche in miglior modo nell'universale e per l' universale, ed in tal modo è intesa tutta e compiutamente, meglio che prima non era. Le determinazioni o differenze, la concretezza dell' esistere, devono essere vinte, ed oltrepassate, di che la scuola storica non si persuade, ma non per essere perdute di vista o messe da canto, come si fa di ciò che ingombra ed è inutile , bensì per essere dedotte, rifermate in modo, che il dubbio e le negazioni non abbiano più presa contro di loro; e questa è la persuasione della scuola , che è storica e metafisica ad un tempo. Ed è metafisica, oltrechè storica,

proprio per quell'universale massimo indeterminato, difficilissimo a raggiungere, che dà alle determinazioni sue, alle sue produzioni, un valore, oltrecchè temporaneo e e spaziale, anche oltrepassante lo spazio e il tempo, e che non chiude, non strozza il sapere, ma lo avvia con passo sicuro ai suoi finali destini. Per la via, per cui procede la scuola storica, costretta, se vuole procedere verso l'universale, a non giungere se non al suo opposto, cioè a non uscire mai dal concreto, ovvero ad uscire da un concreto per ricascare in un altro, con la differenza, che quest' ultimo, come concreto nuovo, non ha fatto che rimpiccolirsi e impoverirsi, senza speranza, che la pienezza venga mai, si fa fronte indietro, e si dice: aspettiamo, e continuiamo ad esplorare, a perforare, a spremere i fatti, i quali intanto perciò restano lì nella loro individua esistenza di fatti e realtà storiche e concrete; per la via, per la quale l'altra scuola procede, non si teme di parere per un momento che i fatti sieno abbandonati (di parere, chè in verità nulla in essa, nulla, si abbandona, e tutto rimane al suo posto, e s' integra), ma nello stesso tempo si va tranquilli e sicuri fin là, dove i fatti e i dati storici e concreti e i sistemi, pur conservando la loro propria fisonomia ed il bisogno di essere sotto questa forma cercati o studiati, ne acquistano un' altra, senza tempo tinta, il che fa pensare che non sieno più, e che la loro natura di dati storici e concreti sia offesa.

Insomma, la scuola storica, sel sappia o no, non esce dall' oggetto: l' oggetto per essa cambia contenuto, ma non è più che oggetto. Ora l' universale, l' ultimo che dev' essere ad un tempo primo, si trova nella sola forma

oggettiva con lo stesso agio, con cui i viandanti sentivansi nel letto che loro preparava Procuste. Senza l' oggetto non vi è nulla e non si conosce nulla, non vi è essere nè conoscenza; cosa impossibile; però, col solo oggetto, letto e viandanti saranno tormentati in eterno, ma nè il primo riuscirà mai ad offrire ricetto sufficiente, nè gli altri perverranno mai a sentirvisi bene adagiati.

Tal è il risultato della scuola puramente storica, considerato non in sè stesso, ottimo sempre e proficuo, quanto è proficua la perenne elaborazione di un terreno per sè medesimo fecondo, ma nelle sue conseguenze finali.

E qui mi fermo, e riprendo l' interrotto cammino, da cui la digressione non mi ha fatto deviare, avendomelo anzi spianato e reso più agevole.

Dicevamo che la storia in ogni parte sua, se qualche cosa di stabile e permanente rivela, questo è, vale a dire, il perenne e non mai interrotto battagliare del pensiero dentro di sè, cioè del pensiero con l' oggetto suo. Nella rassegna dei sistemi filosofici, e di tutti i fatti storici e sociali d' ogni natura, che o hanno dato l' impulso al sistema o ne sono la conseguenza, o, com' è più vero, ne sono l' una cosa e l' altra insieme, ei bisogna avere il coraggio di svolgere per un momento lo sguardo dalla ricchezza specifica e determinata del sapere in essi contenuta, per cercarne una di miglior natura. I sistemi si sono avvicendati, perchè? L' impulso immediato ad una nuova ricerca è in quella che precede. Ma, come una ricerca è differente dall' altra, così gl' impulsi tutti che danno origine a tutte le ricerche sono un molteplice, un

vario, son differenti anch' essi tra loro, che aspettano la ragione della differenza loro. Si può in tal modo sapere insino ad un certo punto, perchè è nata ciascuna ricerca: ma perchè son nate , perchè si sono avvicendate tutte. perchè nessuna ha soddisfatta , perchè anch'oggi si domanda , e forse più imperiosamente e tormentosamente che mai , nuova soddisfazione , questo non si sa, non è possibile sapere. Ei bisogna levare più su lo sguardo. bisogna salire sin là, dove le determinate e concrete ricerche varie, e le determinate e concrete ragioni dell'apparire di ognuna, sieno oltrepassate, e si giunga sino a qualcos'altro, sostrato pur vero e di maggiore eccellenza, ma nascosto, che, mentre è la base di tutte le ricerche, nessuna di esse contiene particolarmente, ed è la radice della insufficienza di tutte. Che cosa avanza , sgombrato il terreno dal contenuto particolare delle particolari ricerche?

Egli è certo che la ricerca per tutti , in ogni tempo e luogo, ha incominciato ed incomincerà sempre su questa base: si sa, se vi è qualche cosa a sapere. L'atto del sapere esige, che siavi qualche cosa, sopra cui il sapere cada. La cosa, checchesia, è; e allora il pensiero incomincia l' opera sua , che si dispiega per la scienza nei secoli, e che consiste nel rendersi conto di ciò, che quello, che gli sta dinanzi, è. La cosa, con questo proprio valor suo, è appunto l' oggetto. L' oggetto non viene mai meno nel pensiero. Può variare quanto si vuole; ma un oggetto, checchessia in quanto oggetto, l'*oggetto* , non può mai sparire davanti al pensiero.

Or bene , posto l' oggetto , condizione essenziale senza di cui il pensiero non esiste, la ricerca cade appunto su

ciò che esso è. È qui la scaturigine più remota della varietà delle ricerche e dei sistemi. In vario modo nelle varie età l'oggetto è stato determinato, ma in tutti i sistemi non vi è che l' oggetto inteso in tale o tal modo, con tali o tali altre determinazioni. Or, si svesta pure l'oggetto di tutte le determinazioni, che sono il prodotto, via via sempre crescente , delle esplorazioni che il pensiero fa intorno ad esso per penetrarne la natura ; che cosa ci resta dinanzi? Quest' opera , che chiamiamo di svestimento, possiamo farla. La rivelazione delle determinazioni è prodotto di pensiero; può il pensiero, se vuole, prescindere da esse. L'impresa non è facile, se la si vuol condurre sino al suo massimo limite, che non è il caso nostro qui, e che altrove mi proverò di fare. Non è riuscito il tentativo in tutto il passato della speculazione , neanche da Cartesio a noi ; non è riuscito al Rosmini , il più acuto e profondo dei ricercatori nostri nella nostra età in questa parte vitalissima della speculazione. Ad ogni modo, di scendere attraverso tutte le determinazioni ideali sino a toccare quel punto massimamente fondamentale , di là da cui non è possibile andare , senza che , venendo meno l'oggetto del pensiero, lo stesso pensiero ruini e si annulli, egli è al tutto necessario , perchè è in quelle ime profondità , poco segnate da orme di piè mortale , ed oggi pressocchè rifatte del tutto deserte , che vive e s' agita e palpita il problema filosofico. Ebbene, laggiù nel fondo ultimo di tutte le determinazioni , che sono la ricchezza , il vanto, l'orgoglio della storia umana , che cosa si trova ? L' oggetto. Vale a dire, si trova certo qualcosa, l' indefettibile cosa, senza

di cui non havvi pensiero; ma il qualcosa ci sta lì dinanzi, al di fuori, in un *vis-à-vis* con noi, e da ciò, che ci sta fuori e dinanzi, ci si oppone, e prende nome di oggetto. E questo è vero, e questa è storia che ha con sè tanta verità e realtà, quanta ne hanno i fatti, ai quali tutti aneliamo per cercare in essi ciò che estingua la sete, sempre viva, sempre rinascente, di sapere. Quando una teoria compiuta del conoscere sarà fatta, questo primo stadio della vita del pensiero, in cui oggetto e pensiero sono di fronte l'uno all'altro e l'uno all'altro estrinseci, non solo sarà accolto senza difficoltà, come sempre vanno accolti i fatti che la storia registra, piacciano o no, ma sarà tale, che, essendo, apparirà che non è possibile che non sia.

Però, se il qualcosa, l'essere, ci si presenta come termine del pensiero, come opposto a lui e fuori; poichè il pensiero è reso tale dal rapporto che ha con lui, non essendovi pensiero, se manca la cosa pensata; poichè il pensiero, in quanto pensa, conosce, quale sarà in questo stato la cognizione? quale sarà il valor suo? Ecco il punto vitale a discutere. È chiaro, la cognizione sarà una visione. C'è l'oggetto, perchè lo si vede; conoscere è vedere. L' intuito non è la particolar base di un particolare sistema; è il fondo di tutti i sistemi.

Questa è la sostanza della conoscenza finora. Or si allarga, or si restringe il campo della visione; accanto alla visione si pongono operazioni proprie del pensiero, con cui esso elabora l' oggetto veduto (giudicare, ragionare, indurre, dedurre, definire, dividere ecc. ecc.) ma pensare nella sua sostanza ultima è ancora per tutti vedere; un vedere

insufficiente prima, un vedere più compiuto poi; un vedere, che dapprima è oscuro, vago, confuso, che poi si fa chiaro e luminoso; un vedere, che per taluni, è solo vedere nella parte fontamentale e diretta, che poi diventa, se diventa davvero, un intendere con l' aiuto della forza riflessiva, e che, per altri, i più logici, è un vedere intero, sempre, senza mescolanza di traditrici operazioni del pensiero, che offendono e guastano l' oggetto veduto. S' intendono tutte queste sfumature della visione, ma la visione rimane nel fondo della conoscenza. Han qui la loro origine le apprensioni ed i timori, che in tutti i tempi e in tutti i luoghi nascono nella gran moltitudine umana contro la scienza, perchè scienza è evidentemente risultato di elaborazione mentale, ed è di pochi e non di tutti, ed, anche nei pochi, è di un periodo della loro vita, del periodo dell' età matura, non d' ogni età; mentre nella comune estimazione conoscere, nella parte migliore e più importante, non è elaborazione mentale, che è sempre più o meno intrigata, stentata, difficile, ma prodotto immediato del pensiero, frutto di visione, ed è di tutti, non di alcuni. Si sa, che i filosofi ne dicono d' ogni sorta, e non c' è aberrazione mentale, a cui or l' uno or l' altro non s' abbandoni: liberarsi dalla scienza è dunque liberarsi dagli errori. E in verità bisogna pur considerare il conoscere in questa più vasta estensione, vale a dire in quanto comprende dentro di sè anche il comune conoscere, che se non è il conoscere nella parte migliore, è pur conoscere, che, mentre non debb' essere tagliato fuori da una ricerca di esso, che vuol essere intera e compiuta, d' altro canto pur di fatto s'insinua per tanta parte nelle sfere più elevate del conoscere.

Il concetto della visione, come elemento costitutivo del conoscere, più s'assottiglia, secondochè più il conoscere procede e si avanza come scientifico conoscere. Ma, comunque assogliato, il concetto di visione, come fondamento del conoscere, è ancora in fondo alle menti di tutti, sel sappiano o no. Si può credere che i seguaci della scuola positivista e storica ne sieno immuni, come quelli che o non si occupano della ricerca o aspettano la soluzione del problema dall'esame dei fatti, dall'esame delle ricerche, che i secoli han lasciato di sè nella storia. È un inganno. Anche per essi qualcosa è dato, da cui incominciano la ricerca come sono appunto i fatti. Or bisogna, che i fatti sieno colti, perchè sieno giudicati. Donde incomincia la vita del pensiero, e vo' dire della ricerca, per essi? Dai fatti, o dal giudizio che si fa dei medesimi? Evidentemente dai fatti. Anche per essi è canone della cognizione, ed è il solo, che niente si comincia a sapere, se niente è. L'essere, l'oggetto, non sarà quello del mondo orientale, o greco, o alessandrino, o medioevale ecc.: sono i fatti. Ora i fatti sono quelli che sono, sono fuori di noi, e se a noi si offrono, non resta che vederli, percepirli, e sommetterli all'esame della mente. Questa è pur visione. Non è certamente quella di S. Bonaventura, del Malebranche, dello Schelling, del Gioberti, del Rosmini, ma è visione, non organica soltanto, che non dee mancare, bensì mentale altresì. Non è facile fare una storia esatta del concetto della conoscenza intesa come visione, sia che la si voglia tutta come visione, sia che la si voglia tale solamente nella base. Comunque intesa però, una conoscenza che è tutta visione, e una conoscenza che ha soltanto per base una visione, differi-

scono di poco tra loro; differiscono nella quantità della visione, non nella sostanza. L'oggetto nella scuola positivista e storica cangia contenuto, non natura. Il pensiero è qua, i fatti, naturali e storici, son là; pronti i mezzi, di cui non s'indaga la provenienza (giudizio, raziocinio, analisi, sintesi ecc.), e la conoscenza è fatta. Ecco perchè abbiamo cominciato col dire, che se d' intuito non si ode più a parlare nella vita della scienza, più che la cosa, noi non crediamo che sia passato se non il nome. Il contenuto dell'intuito mentale è ciò che di più proteiforme è possibile a concepire. Esso è rete, che involge tutti; e dalle sue maglie, in mezzo a tanti superamenti che sono stati fatti, specialmente da alcuni anni in qua nel nostro paese, non vedo che alcuno ancora se ne sia distrigato. Si affatica lo spirito umano a conoscere, gira e rigira, tormenta l'oggetto, gli fa cangiar forma e colore, si sforza di coglierlo in tutti i gradi suoi, dal minimo al massimo, dal provvisorio al definitivo, sempre sperando di vincerne la resistenza e coglierlo effettivamente; ma l'oggetto è lì, fermo, sotto mutate sembianze non gli resiste meno di prima; ed il pensiero, che avendolo di fronte, non può avere che il potere di vederlo, aspetta ed aspetterà un bel pezzo, prima che al conato risponda l'atto del vedere.

Noi proveremo che cognizione diretta o mentale visione non v'è. Fermeremo qui ora la nostra ricerca. Che se l' oggetto o l' essere nondimeno è, ed è termine ineluttabile, senza di cui non v' ha pensiero nè cognizione, ciò vuol dire, che grave è il compito che si ha di dimostrare, che messa da parte la inutile e contradittoria mentale

visione, finito l' originario *vis-à-vis* dell' oggetto col pensiero, l' oggetto debba essere in grado di dare più compiuta spiegazione dell'apparir suo e dell' ufficio ch' è chiamato a compiere nella vita e nel sapere. Il compito non è facile nè breve, e la preparazione che richiede non è di piccolo momento, perchè la nuova funzione trasformatrice del valore del pensiero e di tutta la realtà appaja in modo degno dell' altissima natura sua. Intorno a questo argomento porteremo prossimamente il debole concorso de' nostri studi. È stato detto, che quando la ricerca sale insino all' essere (o all' oggetto che voglia dirsi) , il problema finisce , e la scienza arresta i suoi passi. Noi siamo persuasi al contrario, che quello è il solo vero problema della scienza, che si decidono in quel problema le sorti della filosofia, e che o esso si risolve , e la filosofia avrà diritto ad esistere , o filosofia non vi sarà. Ho detto , il problema dell' essere o dell' oggetto. Sono lo stesso problema. L' essere e l'oggetto sono lo stesso ; sono diverse soltanto le attinenze che in seguito provvisoriamente sviluppano, l'uno come dato di realtà più che di cognizione , l' altro di cognizione più che di realtà. Ma nella quistione dell' oggetto è di quella dell' essere che si tratta , e nella quistione dell'essere non si tratta che di quella dell' oggetto. La pregiudiziale messa da Kant alla cognizione umana, per rispetto agli oggetti esistenti fuori di essa, dev'essere risoluta. Schivarla, per qualunque ragione o pretesto, non si può. Rinunzia alla parte migliore e più alta del sapere chi ad essa rinunzia. Nel problema della cognizione si danno le ultime e decisive battaglie per ciò che si attiene alla universa realtà, che, come si dice, ci

circonda. E il problema della cognizione non consiste propriamente nel contare le forme e le facoltà, in cui si muove e s' agita il pensiero, nè nel contare i passi che in esso si son dati nella storia, quando il problema della cognizione non aveva l' importanza a cui l'ha poi sollevato il Kant. Il problema della cognizione è il problema dell' atto conoscitivo, e il problema dell'atto conoscitivo implica quello dell' essere e della rivelazione sua, quello dell' oggetto e del soggetto. Questo problema oggi non esiste. La ricerca Kantiana non è proseguita nè intesa, ma abbandonata. Siam tornati a rifugiarci nella realtà esteriore, salvo che invece di essere questa l'antica realtà obbiettiva, è la così detta realtà storica, come se la storia, presa com'è, in tutta la interezza sua, possa dare altro di quello che contiene, e come se la storia possa contenere la soluzione del problema, a cui appunto essa realtà storica dà origine ed impulso. Il solo vero e grande problema è quello dell' atto conoscitivo, che appartiene al pensiero, ed è la sua sostanza, e che non si può decidere che nel suo seno. Il du Bois Reymond sulla soglia di questo problema ha scritto: *ignorabimus*. Noi ci contentiamo che si scriva: *ignoramus*. La parola non è poco umiliante; e sta bene. Si tratta con questo problema di scendere nell' ultimo fondo del pensiero, di cui l' opera pur grande ed immane de' secoli non ha colto che quello che si poteva ancora, la superficie. La filosofia ama gli abissi, e pone lì il suo seggio, il suo campo di esistenza. Col problema dell' atto conoscitivo, con le esigenze difficilissime ch' esso chiude nel suo seno, la filosofia tenta una ricer-.

ca , ch' è degna di lei, la massima di tutte le possibili ricerche.

Ciò che è da rimuovere innanzi tutto per la risoluzione del problema è , che l'oggetto , senza di cui tutti siamo d'accordo a ritenere che non v' ha pensiero, stia lì di fronte a lui, non altro che così, e che il pensiero ne sia non altro che lo spettatore. Lo trova dinanzi a sè, lo vede, ed è naturale che tutta la ricerca consista nel chiedere, che cos'è, e com'è fatto. Avviene così nelle esplorazioni quotidiane del pensiero. Ci muoviamo per una data regione, c'imbattiamo in un minerale, in un vegetale che non s'era, poniamo, mai visto, e ci domandiamo, che cos'è, di che è composto, a quale classe appartiene, e così via via. E questo è verissimo. L'inganno consiste nel reputare, che lo stesso avvenga, quando si tratta non di Tizio e di Sempronio, ma del pensiero medesimo, non di un minerale o vegetale, non di questo o quell'oggetto a conoscere, ma dell'oggetto. Cerchiamo la ragione dell'inganno. È vero che il minerale si vede; e se non si vedesse, non potrebb' essere affermato e tolto ad esame. Ma qui avviene il vero vedere , ch'è il corporeo. Però, quando la visione è avvenuta , e il minerale è stato affermato , non ci è stata la sola visione corporea, ma un atto mentale ancora. Il minerale è affermato, è un esistente. L' esistenza, l'essere del minerale , non viene dalla visione corporea ; non è senza la visione corporea , ma non viene dalla visione. Questo il Rosmini ha provato luminosamente in pagine , che resteranno immortali. Lo aveva detto prima di lui Kant, quando affermò: l'intuizione è cieca senza la categoria. E Kant aveva cominciato con queste parole la

sua Critica: tutto nasce con la esperienza, ma tutto non viene dalla esperienza. Or bene nasce qui il problema. Nell' atto che affermo quello che vedo, spunta l' essere, l' essere di ciò che vedo: donde nasce l' essere, chi me lo dà? Nasce come essere o altrimenti? La scuola storica e positivista non fa questa ricerca. Si contenta del fatto: afferma il minerale, afferma le cose esistenti, e si raccoglie ed immerge nella esistenza esterna ed obbiettiva della cosa, e non indaga, si rifiuta d' indagare, a che è dovuto il fatto dell' affermata esistenza, e dov' è l' origine sua. L' origine, diciamo, perchè è sempre all' origine che bisogna salire, quando si tratta di cercare la possibilità e il valore di checchessia.

Or bene, noi diciamo, che nasce qui il gran problema dell' atto conoscitivo. Senza l' essere, non affermo, non nasce affermazione; e con la sola visione corporea l' essere non nasce punto. Di più, visione corporea del minerale ed essere, benchè non sieno la stessa cosa, nondimeno si congiungono così nell' atto dell' affermazione, che, più che congiunti, è a dire, che son fusi, sì che pajono una sola cosa. È per questo che ci son voluti secoli a distinguérli, e ci è voluto il grande acume di Kant e Rosmini (per nominare questi due soli, che si trovano sulla soglia della ricerca), prima che la loro distinzione fosse apparsa evidentemente. Ma, per quanto distinte, ripetiamo, formano un atto solo, l' atto affermativo. Viene naturale il domandare: come mai è possibile, che due elementi di natura così opposta e contradditoria facciano una cosa sola. Questa domanda si connette con l' altra, che la precede; se l' essere è, ed è tale che senza di esso

non nasce l'atto della cognizione, donde viene? L'essere non si mostra in un atto solo affermativo, in un solo giudizio, ma in tutti. Non ci è atto di pensiero, che ne manchi. Varia il contenuto di ciò che si vede o sente in genere, ma l'essere non varia mai.

Si sa la soluzione data da Kant e da Rosmini. L'essere del Rosmini, termine essenzialmente obbiettivo, oggetto mentale per eccellenza, non si può confondere con l'oggetto come si è variamente manifestato ne' secoli a tutti i pensatori che lo hanno preceduto, al pensiero umano in tutta la estensione della sua esistenza. L'essere Rosminiano non si può confondere col principio naturale dei Ionici, con l'essere parmenideo, con l'idea di Platone, con la realtà aristotelica, con l'essere degli Alessandrini, con l'ente reale della scolastica, con l'idea innata di Cartesio, con la sostanza Spinoziana, col mondo ideale del Malebranche, con la monade Leibniziana ecc. ecc. Però hà guardato pur egli nella ricerca dell'esser suo là, dove hanno guardato tutti i pensatori precedenti, quando hanno cercato l'*ubi consistere* della vita e del pensiero, se tant'è che il pensiero pensi, e pensi qualche cosa, perchè pensare niente è non pensare. Ha guardato al medesimo punto eminente; ma è stato più felice di tutti nel cogliere nel miglior modo che si poteva l'oggetto del pensiero come termine indefettibile dell' esistenza sua. Apparve al Gioberti codesto essere come massimamente vuoto ed ischeletrito, ma appunto per questo, per la immensa semplicità sua, è ciò che riman fermo ed immutabile dinanzi al pensiero, in mezzo alle varianti forme che l'oggetto assume, quando si passa da una ricerca all'altra.

L'essere è intuito, dice il Rosmini; è per noi, perchè ci sta dinanzi; e se ci sta dinanzi, noi lo vediamo, ne siamo non altro che spettatori. La ragione, per cui dice il Rosmini che il suo essere è intuito, è la stessa, per cui in tutto il passato della nostra speculazione, si sia o no discorso d'intuito mentale, un intuito ne ha dato la base. Se noi pensiamo, se per pensare ci ha da essere qualche cosa che si pensi, resta che in grazia degli strumenti che il pensiero possiede noi possiamo più o meno penetrare nella natura delle cose e rivelarcela, ma la cosa a sapere, la cosa in quanto cosa, nel suo ultimo ridotto, nella sua ultima trincea, ci dev'essere data; e se è data, noi siamo per rispetto ad essa spettatori, e non siamo in qualche modo operatori e produttori che solo relativamente a ciò che di essa riusciamo da ultimo a sapere. Così è stato prima di Kant, così è ancora dopo, generalmente, e per gli stessi neokantiani, i quali o si arrestano dubbiosi dinanzi alla cosa, riproducendo le incertezze Kantiane, che non sono legittime dopo Kant, o sotto l'apparenza di rimanere incerti e perplessi, riaffermano la cosa, come fuori ed indipendente dal pensiero, e non sono davvero neo Kantiani, ma prekantiani. I dati dell'Herbart non hanno altro valore. Sono dati; per quanto escogitati, noi ne siamo gli spettatori. Il pensiero nella sua parte fondamentale per l'Herbart è spettatore. Abbiamo detto per questo, che la intuizione, il pensiero considerato come potenza che vede, è rete che involge pressochè tutti; ed aggiungiamo, che i pochissimi e soli che han tentato davvero di liberarsene, non sono stati intesi.

Or si consideri, che l'essere per Rosmini ha tanto

natura essenzialmente oggettiva, ed è tanto una cosa stessa con l' oggetto, che, poichè oggetto importa essenzialmente relazione a soggetto, egli fa dell' essere un *per sè noto*. Ed è dell' oggetto preso in questa massima universalità, che intendiamo discorrere, or che ci faremo ad esaminare, se, pur ponendosi esso, come non vi ha dubbio, quale risultato puro d' intuizione, sia tale davvero o no.

Dice il Rosmini (ed è bello qui camminare sulle orme della sua acutissima analisi, che può essere analisi di tutti): è proprio del pensiero giudicare; ora non essendovi giudizio senza intervento della idea dell'essere, dunque l' idea dell' essere non può essere suo prodotto. Il ragionamento è inappuntabile. E così l' idea dell' essere non solo perchè sproporzionata al pensiero, antica concezione, ma anche perchè la contradizione nol consente, non può essere prodotto del pensiero, non potendo essere prodotto dell' atto suo, il giudizio, ciò senza di cui nè pensiero nè giudizio esiste. Si può ragionare allo stesso modo dell' oggetto, della cosa. Senza l' oggetto, senza la cosa, non ci è soggetto, non ci è pensiero. Che può essere mai un soggetto pensante, che, pensando, non pensa... niente? Dunque oggetto, cosa, non possono essere prodotto di pensiero. E poichè essere, oggetto, cosa, sono, tanto che per essi il pensiero pensa e giudica, dunque, non essendo prodotto di pensiero, resta che il pensiero, se è in comunicazione con essi, dalla cui comunicazione è costituito pensiero, deve l' esistenza sua al fatto che li intuisce. L'intuire dunque è parte costitutiva del pensiero, e n'è la più importante, la base. Intuire prima, giudicare poi. Intuire; cognizione diretta. Giudicare (e così ragionare, indurre, dedurre, classificare.

dividere, e tutto il resto del ricco arsenale che la logica appresta); cognizione riflessa. Nell' intuire il pensiero è passivo; nel giudicare è attivo. L' intuito è chiamato dal Rosmini senso intellettuale.

Or bene, noi osserviamo che il ragionamento, che è stato nel fondo della coscienza dei secoli trascorsi, e che dal Rosmini è stato con grande chiarezza espresso, è giusto, ma non è tutto; la conseguenza è frettolosa, non ne discende. Senza l' essere non vi è atto di pensiero, non vi è giudizio. È esatto. Ma che è un pensiero, che lo si vuol pensiero, essendo non altro che ammesso alla visione dell' essere? Ecco l' esame a fare.

Il pensiero, che vede, non solo è qualcosa, un' esistenza, ma è una speciale esistenza, a cui si dà uno special nome, pensiero. Non tutto ciò che esiste, pensa, ma pensa quell' esistenza, chiamiamola così, che, fatta così o così, dalla funzione che compie prende nome di pensiero.

Si può osservare in prima, che, stando così le cose, noi non siamo in quel punto più remoto e fondamentale, a cui la ricerca filosofica ha obbligo di condursi e di condurre chi vuole seguirla. Si cerca rintracciare il termine indefettibile del pensiero, non un termine qualsiasi. Termine indefettibile del pensiero è solamente quello, che se manca, viene con esso a mancare il pensiero. Cartesio disse: posso dubitare di tutto, non posso dubitare che penso, perchè, dubitando, il dubbio stesso è atto di pensiero. L' affermazione Cartesiana parve inappuntabile, e tutti, presi tosto alla luce di tanta evidenza, furono Cartesiani, e la pietra angolare della scienza fu messa nel pensiero.

Però un passo più innanzi si può farlo ancora, ed è quello che fece il Rosmini sulle orme del criticismo Kantiano. Il primo Cartesiano è l' *Io penso*, e l' *Io penso* inchiude giudizio, che è: Io sono pensante. Or giudizio non è possibile senza l'idea dell'essere. Havvi dunque una ricerca anteriore al principio Cartesiano (diciamo ricerca , non fatto), ed è: donde ci viene l' idea dell' essere , perchè è essa che decide di quello che vale il pensiero , di cui l' osservazione Cartesiana attesta in modo indubbio non altro che l' esistenza. E non c' è che replicare. E noi osserviamo alla nostra volta, che se la ricerca fondamentale, di là da cui altra non è possibile, è quella della provenienza dell'idea dell'essere; se per questa importanza sua l'essere debbe aver natura di universalissimo essere, di essere perciò che non ne ha un altro fuori di sè; se l'essere così inteso ha natura essenzialmente oggettiva, essendo esso solo l'oggetto che non varia mai, e non viene mai meno, in mezzo all'eterno variare di tutti gli altri oggetti o modi dell'oggetto e all' apparire e disparire che essi fanno dinanzi al pensiero; la conseguenza che ne discende è, che l'essere del pensiero c' è, e non ha ragion di essere , vale a dire, che si nasconde nella ricerca una contradizione, la quale è che da una parte l' essere, avendo sola natura oggettiva, dovrebb' essere tutto nell' oggetto , termine della visione, mentre dall' altra se l' essere è tutto nell'oggetto, gli resterebbe di contro il pensiero, vuoto di essere, ma che però lo intuisce , lo vede. Lo spettacolo sarebbe singolare! Donde il dilemma, che ci par senza uscita: o l' essere è intuito, ed allora ha sola natura di oggetto, ma dev' essere tutto nell' oggetto, ed il pensiero dovreb-

be non essere; o il pensiero è (e in verità, perchè intuisca, convien che sia), e allora l' essere non è intuito, non ha sola natura di oggetto. So quello che si potrebbe forse obbiettare. Qui avverto solo, che non si dimentichi, che dove si discute di ciò che vi ha di primordiale nella conoscenza, non vi è che essere, ovvero oggetto, e pensiero.

Ma questa non è la sola contradizione. Posto l' essere del pensiero, di esso non si può dire soltanto che è, imperocchè ess' è quell' essere peculiare che addimandasi pensiero. Questa posizione, così semplice e chiara, è anche nello stesso tempo un pò scabrosa a considerare, perchè mentre l' essere, termine ed oggetto suo essenzialissimo ed indefettibile, è l' essere preso nella sua massima universalità, il pensiero invece gli si trova di fronte come essere in uno dei modi suoi. L' essere — oggetto è essere senz' altro; l'essere — pensiero è l' essere fatto così e così, perchè possa esercitare la funzione cogitativa, e dirsi pensiero. Ma la scabrosità viene dalla falsa supposizione, in cui il pensiero ha considerato sè stesso per secoli, e da cui tanto stenta ad uscire, o meglio, come noi diciamo con più esattezza e verità, dalla natura propria del primo stadio della sua vita, che se è stadio suo e gli appartiene essenzialmente, è nondimeno il primo soltanto, e non tutta la sua vita. Ma, checchè sia di questa scabrosità, ve n' è un' altra derivante da un' altra non meno grave contradizione. L' essere, l'oggetto, è necessario al pensiero; il pensiero non pensa, non esiste come pensiero, se manca il termine suo, l' essere o l' oggetto. Or si consideri. L' essere, in quanto è solo oggetto, è fuori del pen-

siero. È fuori; il pensiero lo vede, e dal vederlo è costituito pensiero. Questa sarebbe la realtà dell' atto primo della cognizione: esaminiamola. È fuori; dunque il pensiero, in sè stesso, è capacità di veder l' essere, non lo vede. Bisogna che la capacità diventi atto. In che modo? Dicesi, col fatto che il pensiero, avendo dinanzi a sè l' essere, dall'averlo dinanzi lo vede. No. Il pensiero, in quanto ha fuori di sè l'essere, è bensì potenza di vederlo, non altro. L' essere non cessa mai di essergli fuori; dunque il pensiero non cessa mai di essere, dirimpetto a lui, potenza. Quando si dice, che il pensiero, da potenza di veder l'essere diventa atto, vedendolo effettivamente, non si fa un passo innanzi, ma si cade in una contradizione. Si dice, che il pensiero, avendo fuori di sè l' essere, è semplice potenza di vederlo, e non è semplice potenza; si dice che è potenza, e si dice che è atto. Come diventa atto bisogna spiegare, e questo non si fa.

Inoltre, dire che il pensiero è costituito pensiero, cioè potenza che vede effettivamente l' essere, dal fatto che questo gli sta dinanzi ed egli lo vede, è tautologia; è dire, che vede l' essere, in quanto lo vede.

Infine, quando si dice, che il pensiero intuisce o vede l' essere, ci è di qua il pensiero, di là l'essere, e ci è di mezzo la visione, per cui si vuole, che il pensiero diventi quello che è, pensiero. Ora in questa situazione, nella mente di chi la concepisce, il pensiero è due volte pensiero; è pensiero nell' atto della visione, ma è pensiero anche in sè medesimo, prima e senza la visione dell' essere, perchè per vedere ci ha da essere chi vede, e, trattandosi della visione dell' essere, il chi vede non può essere

altro che pensiero. La visione, recando con sè l'essere, rimane un fatto tanto entrinseco al pensiero, quanto è l'essere stesso. E così il pensiero non è pensiero se non nell' atto e per l' atto del vedere, mentre nello stesso tempo, non essendo possibile la funzione del vedere senza chi vede, il pensiero è già pensiero, perchè possa compiere la funzione del vedere e diventar pensiero. Di fatti, l' affermazione è: il pensiero intuisce l' essere. La quale intuizione è sostrato perenne a tutta la vita del pensiero. La contradizione, da qualunque lato si studii la visione, è inevitabile. La visione dell' essere non c' è; essa è una illusione, non è visione.

Però, rifiutando al pensiero la facoltà di vedere, non crediamo punto, che le difficoltà che circondano l' atto della cognizione sieno eliminate. Il Rosmini n' ebbe la più profonda consapevolezza; noi pure ne siamo pienamente consci, e non abbiamo qui detto nulla che valga a risolverle. La nostra critica è stata, quello che ha voluto qui essere, solamente negativa. Ce la siamo proposta così. Abbiamo voluto eliminare la visione come mezzo di conoscenza dell' essere; non abbiamo detto verbo di ciò che deve sostituirla, perchè in argomento di tanto vitale importanza trovi la mente tutto l' appagamento che le è necessario. Noi che siamo ammiratori del vigore speculativo dell' ingegno del Rosmini, siamo persuasi ch' egli ha saputo di giungere alla visione dell'essere per un processo che i matematici direbbero di eliminazione, non per spiegazione diretta. L' essere è l' oggetto per eccellenza, non tramonta mai davanti al pensiero: come ne veniamo in possesso? Il Rosmini si è accorto, che è il problema dei problemi, che in

esso è il succo vitale di tutta la scienza. Dopo di lui, in Italia e fuori, salvo eccezioni, non si è fatto meglio, ma peggio. Si è saltato addirittura il problema, alcuni sapendo almeno, che c' è, e che bisogna avere un pò di pazienza ad attendere che si pervenga a risolverlo, altri non accorgendosi neppure che esista e che meriti di essere risoluto. Il problema impaccia, han detto questi ultimi; il problema è metafisico, e l' età nostra non comporta pastoje metafisiche. Oh! che monta sapere, donde e come abbiamo l' idea dell' essere! L' abbiamo, e basta; e l' abbiamo tanto, che all' infuori dei metafisici, non vi è chi sogni che possa essere revocata in dubbio. Come se il Rosmini, come se il Kant, il Fichte, lo Sehelling, l' Hegel, in Italia lo Spaventa, come se lo stesso Herbart per tanta parte, e tutti coloro che sentono il bisogno di lavorare intorno all' immane problema, non avessero saputo, chenon è questione del qualcosa, dell' oggetto, dell' essere, che è davvero, e nessuno mette in dubbio, ma di altro di più e meglio, del come ci si trova dinanzi, del rapporto con cui si è ad esso legati, dipendendo da questo rapporto il valore della cognizione e della vita, della scienza e della realtà. Quelli che lo saltano, perchè vedono in esso un impaccio a progredire, credono di muoversi più spediti nella scienza, ma non si accorgono, che, relativamente a ciò che contiene l' interesse più alto di essa, si muovono, rinculando. Risultati buoni e fecondi ci vengono senza dubbio dal contemporaneo indirizzo positivo, ma sono risultati che approdano a tutto il resto della cognizione, non a ciò che n' è il centro sostanziale.

Il Rosmini si è accorto della grande difficoltà, e, dal

punto di vista a cui ha voluto rimaner fermo nella sua vita, ha detto, ricorrendo alla visione dell' essere, il meglio che ei poteva. Abbiamo osservato e ripetiamo, che nella posizione del Rosmini noi consideriamo la posizione che esce da tutto il passato della speculazione, da tutta la storia. Questa è l' importanza che diamo al tema, del quale trattiamo; donde avviene, che per tale rispetto lo reputiamo tutt' altro che passato e trapassato, tutt' altro che morto e sepolto, ma presente e vivo, e tanto vivo, che non vediamo che spicci sentimento di vita, se non da ciò che esso discute. Il Rosmini sa, che la grande fiaccola nuova della cognizione è, che pensare è giudicare, ma ha fatto eccezione per l'essere, ed ha detto, che solo per l'essere pensare è intuire, vedere. Ma ha detto ancora una cosa di somma importanza, d'accordo coi secoli che l' han preceduto, cioè, che la visione dell'essere è ciò che fa che il pensiero sia pensiero, ciò che lo costituisce pensiero. Questo è punto notevolissimo, che se non spiana la via a risolvere il problema, addita dov' è il punto, a cui è duopo far leva per risolverlo. L'essere splende di luce sua; il pensiero, che non è pensiero finchè da quella luce non è colpito, non appena se ne sente tocco, nasce come visione e come pensiero.

Così ha detto; cosi, e non altrimenti, poteva dire il Rosmini. Noi siamo sicuri, che in tal modo il Rosmini, e chiunque, pur senza essere Rosminiano, si accòrda con lui a ritenere la pura oggettività dell'essere, descrivono bene il grande e mirabile fenomeno dell'apparita dell'atto primo della cognizione; ma dicono insieme quello che basta, perchè, oltre ad essere descritto, sia inteso? Descri-

vere è bene; ma è descrizione la scienza, e massime ciò che ne forma la sua prima e più remota base? Oramai è bisogno di tutti, che cominci nella scienza a trattarsi d'intendere, non più di descrivere, di dipingere, di far paesaggi, di far sciupio di colori, che l'ottica progredita mette in più ampia, e pressochè infinita copia, a disposizione di coloro, che se ne vogliono servire. Lasciamo dunque gli splendori e le visioni, e cerchiamo ciò che di sostanziale si asconde sotto ai vivi e seducenti colori del fenomeno. Il Rosmini dice, che il pensiero è costituito pensiero dalla visione dell'essere. La visione donde nasce? La visione non può essere che del pensiero, postochè l'essere è un veduto, o intuito, non un veggente. Nondimeno, sembra, che, nella mente del Rosmini e di quelli che affermano nell'oggetto essere il punto di partenza della costituzione del pensiero, l'elemento precipuo della visione sia riposto nell' essere, più che nel pensiero. La visione è nel pensiero, mentre si vuole che parta dall'essere, dall'oggetto.

Si vuole che parta dall'essere; e sia. Or bene, se è nell'essere ciò che costituisce pensiero il pensiero, se ciò che si mostra come costitutivo di qualche cosa è perciò parte sua intrinseca ed integrante, par chiaro, che anche sotto alla visione ciò che si nasconde è, che l'essere sia elemento costitutivo del pensiero, appartenenza sua, vita della sua vita. Descrivono gl'ingegni leggeri e superficiali; son tratti a descrivere talvolta anche gl' ingegni forti e profondi. Ma questi, che nelle loro peculiari esigenze mostrano vive le grandi esigenze del pensiero stesso, mostrano, anche nel descrivere, un fondo, che mal si contiene in li-

nee descrittive. Non pel Rosmini, non per alcuno di quelli che lo han preceduto, e di quelli particolarmente, sulle cui orme egli ha il proposito di camminare, è possibile, che l'essere perda la sua natura oggettiva. Ciò non è per loro, e in verità non è per nessuno. Se l'oggettività dell' essere finisse, il pensiero stesso, cosa impossibile, finirebbe. Egli si tratta d'intendere questa oggettività in modo migliore, non di negarla. La visione non è il mezzo più proprio a darcela. Essa ci dà più la sete del sapere, che il mezzo di estinguerla.

Ordinariamente, quando si parla di pensiero ed essere, si corre subito con la mente alla rappresentazione di valichi a tentare, di ponti ed archi a gittare, per giungere alle rive opposte dell'essere. Come si passa dal pensiero alla realtà, è problema che ha fatto impallidire e farà sempre impallidire i filosofi, disse il nostro Galluppi. E, nel grande abbandono oggi del problema, non vi è pressochè alcuno, che non lo concepisce sotto questa forma, e non ne aspetti lungo tale via la soluzione. Niente di più inesatto, niente di più impossibile per la soluzione del problema. È quistione di costituzione di essere e di pensiero, non di viaggi più o meno aerei che sono del dominio dello spirito che immagina, non di quello che intende e vuole intendere. Il Rosmini, e nel Rosmini tutto il passato della umana speculazione, ha detto, che il pensiero è *costituito* pensiero dalla visione dell'essere. Questo è addentellato buono, che la passata speculazione lascia alla ventura. Visione, si, come dice e deve dire il pensiero nel primo periodo della vita sua, ma visione di essere come *costitutiva* del pensiero. È la costituzione del pensiero che

bisogna esaminare. La visione dell'essere costituisce davvero il pensiero? Ecco la prima domanda a fare, perchè scaturisca dal passato il futuro, e sia nel passato, come ogni buona esigenza storica e speculativa vuole, il punto di leva per avanzare al futuro. La storia per sè non ci dice nulla, perchè è appunto il risultato di essa, oramai chiaro da un secolo, che bisogna sottoporre ad esame. La critica afferma che la visione dell'essere (essa sola, base ai ponti e ai valichi, di cui la immaginazione si nutre), inchiude una contradizione. La visione dunque non costituisce, ma annulla il pensiero. E poichè il pensiero è, ed è ciò che solo resiste ai dubbi e alle negazioni, secondo i giusti ed inattaccabili risultati della ricerca Cartesiana, la nuova domanda è: ma dunque com' è fatto, com' è costituito davvero il pensiero, qual è l' organismo dei fattori che lo costituiscono? Kant spianò mirabilmente la via quando, con critica che aspetta di essere ancora nelle sue basi intesa, fermò il nuovo concetto del pensiero come unità sintetica originaria. Unità sintetica, sì (donde le due rive opposte fra cui si vogliono gittare i ponti e gli archi), ma originaria (e allora inutili i ponti e gli archi). L'addentellato che lascia Kant alle venture generazioni è che si mostri, si *provi*, la originarietà della unità sintetica, della unità, cioè, non vuota, ma piena, piena di due dati, i due massimi dati opposti della vita. La ricerca fu proseguita immediatamente dopo di lui nella patria sua; ma fu percorsa troppa via in brevissimo spazio di tempo, e il mondo restò sbalordito all' inaudito risultato, e intese e non intese, cioè generalmente non intese nè punto nè poco. Alle ferree leggi del tempo nulla si sottrae:

nè il tempo ha corte o finite le ali sue. La ricerca si impone ancora oggi, e, dopo i nuovi inutili tentativi, se tant'è che si possano chiamare tentativi quelli che si lasciano indietro la ricerca, senza neppure proporsela, oggi dev'essere più viva che mai. Lasciamo dunque i ponti e i valichi. Emmanuele Kant e Antonio Rosmini, che avevano degnamente fatto del passato base al loro profondo pensiero ricercatore, ci han detto, ciascuno a modo suo, che il problema non si risolve, che con l'esame della costituzione del pensiero. Noi vogliamo ripigliare questo esame, e domandare alla costituzione del pensiero la soluzione del massimo problema, ch'ei porta chiuso dentro di sè, la soluzione del rapporto fra pensiero ed essere, fra soggetto e oggetto, e in tale e per tale soluzione cercare il bandolo della gran matassa di tutta la cognizione, di tutta la realtà.

DI UN' ANTICA TESTIMONIANZA CIRCA LA CONTROVERSIA DELLA CRUSCA COL TASSO

NOTA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FRANCESCO D' OVIDIO

Ognun ricorda che Cesare Guasti, nella dissertazione premessa al quarto volume delle Lettere di Torquato Tasso, s'adoperò a mostrare come nel rozzo assalto dei due Cruscanti contro il poeta non entrasse propriamente la Crusca. La premura che mise nello scagionar la sua Accademia di una così antiquata colpa, potè a più d' uno parer soverchia; ma questa ingenua solidarietà col passato della famiglia o della istituzione a cui si appartiene, come può trarre a qualche sofisma, così sprona a riesaminare le false o esagerate credenze tradizionali, ed è ad ogni modo un dei sentimenti più caratteristici dell' uomo colto e civile.

Tuttavia, al Guasti la dimostrazione dell' assunto présosi non riuscì se non in quanto venne a ribadire quel che già era accennato in alcune discrete sentenze del Serassi e resultava chiaro da tutto ciò che questi aveva

bellamente narrato intorno al famoso litigio (1): nel resto essa eccedette la misura. Ci si vede il brav' uomo, messo tra due suoi grandi amori, il Tasso e l' Accademia, voler ad ogni costo conciliarli insieme; e perciò dar in sottigliezze, ingrandire le prove minuscole, rimpiccinire le più massicce, chiosare largamente l'altrui silenzio, penetrare a forza nelle riposte intenzioni, legger tra le righe e non le righe, ravvicinare fatti cronologicamente disparati, dar corpo alle ombre e gettar ombra sulle cose più corpulente. Tutto ciò, s' intende bene, con tanta buona fede, da meritare, non che il nostro rispetto, ma quel più cordiale sentimento che si prova per chiunque, riuscendogli angoscioso il credere, si sforzi di persuader anzitutto sè medesimo come vi sian buone ragioni per discredere.

Il Salviati (chi non lo sa?) fu mosso da un interesse particolare, e vera compagnia non trovò se non in Bastiano de' Rossi, creato suo, com' egli stesso l' ebbe a dire. Degli altri Accademici, forse tre favoriron la lite, specialmente dopo che s'era ben accesa e che dagli avversarj la Crusca era stata malmenata; e i più lasciaron fare, un po' assecondando temperatamente le intemperanze de' più indemoniati, un po' rattenendole con garbo, un po' dando qualche lieve e postumo segno di fastidio per una polemica troppo lungamente durata. È quel che segue in ogni collegio, dove l' umore di pochi non trova

(1) *La vita di T. Tasso*, Firenze 1858, p. 105-151, e in ispecie si considerino le p. 108-111, 124, 125, 140.

sempre, nè in tutti, la stessa condiscendenza or passionata ora spensierata, e da ultimo viene a noia ai migliori e ai più. Ma niuna smentita o riprovazione pronta e palese dell' Accademia, a chi s' era più volte arrogato di parlare in nome di lei, potè il Guasti allegare; e il Serassi, con tutta la buona volontà di non confonder le bizze di pochi con l' opera di tutto il sodalizio, avea pur dovuto registrare fatti (uno sarà tra poco ricordato) onde apparisce chiaramente che altri Accademici a quelle bizze parteciparono, e che il sentire comune non ne era poi tanto tanto discorde da costringerci a supporre che i più in cuor loro si rodessero e sol per timidezza o riserbo non iscattassero.

Il prigioniero di Sant' Anna aveva sì anche in riva all' Arno amici ed ammiratori, ed è fuor di dubbio che, come il Salviati non era a un puntino tutta la Crusca, così la Crusca non era proprio tutta Firenze. Si può anzi metter pegno che, se al Salviati non fosse venuto l' uzzolo d'esser accolto nella corte di Ferrara, nè egli avrebbe disdetta la sua amicizia al Tasso, nè questi, così buono e mansueto e in quegli anni così infelice, sarebbe stato fatto segno a una guerra spietata. L' impressione però che la sua poesia faceva, ed è naturale facesse, alla maggior parte dei Toscani, non era interamente gradevole. Spiaceva loro quel non so che di concettoso che nella Gerusalemme prenunziava l' imminente secentismo, dal cui contagio dovea rimaner quasi immune la patria di Dante; spiacevano i troppi latinismi, e quei che erano o sembravan modi o forestieri o, come allora si diceva, lombardi, e le espressioni improprie, e insomma

una certa povertà di lingua , per la quale il poeta finiva spesso col ripetere le medesime parole o con l'usarne di generiche in cambio di quelle che meglio calzassero. Nell' Ariosto invece, che per molt'anni ebbe il fiorentino in casa e avea più volte limato il poema con un intento che potremmo dir manzoniano , prima che un italiano comune si costituisse quasi in contrapposto alla pretta toscanità, sentivano i Toscani un maggior sapore vernacolo, un' urbanità più schietta , una più ricca vena di linguaggio. Le Considerazioni del Galilei , messe giù alla buona senza il proposito di assaltar pubblicamente alcuno, sono, e per quel molto che contengono di giusto e fin per gli eccessi in cui non di rado trascorrono, la più chiara manifestazione della ripugnanza dei suoi concittadini al nuovo stile poetico, di cui giungeva l'eco da quella medesima Ferrara donde un mezzo secolo prima avevan udito un più puro accento. Quando dunque dalla regione dov' era già nato da quindici anni il Marini si levò una voce a gridare che il lombardo da Sorrento avesse ormai superato l' Ariosto , non poteva ciò ai più dei Toscani parer altro che uno scandalo e uno sproposito, nè quindi mancare la confutazione e la protesta : solamente , senza il Salviati sarebbe riuscita men cruda verso l' innocente poeta , che di superar l' Ariosto non s' era vantato lui, e a quell' odioso paragone non solo non aveva dato alcun appiglio ma si era sempre con prudente modestia voluto sottrarre. Agli abietti secondi fini del cavaliere grammatico non partecipavano gli altri ; nè credo fossero molti a prender sul serio il calunnioso pretesto a cui ricorse Bastiano de' Rossi, che in un suo re-

cente Dialogo il Tasso avesse sparlato della nazion fiorentina. Ma que' due non avrebbero osato gridare , e con tanta insistenza, a nome dei colleghi e della città loro , se quelli e questa non avessero saputo più o men consenzienti nella parte meramente letteraria della disputa. In ogni tempo e in ogni paese avviene che anche gli uomini più miti tollerino o talvolta addirittura si compiacciano dell' acerbità della critica, quando la veggon rivolta contro quelli che a lor paiono corruttori del sano gusto. La bontà sostanziale della causa sembra scusare la violenza della difesa, e vela agli occhi loro gl' intenti pravi che possan muovere il difensore, al quale son capaci di perdonare una villania che non sarebber capaci di usar essi. Certo che, molti decennj dopo che il furore della contesa era sbollito, la Crusca stintignava ancora ad aprir al Tasso le porte del suo Vocabolario, e ci volle del bello e del buono perchè vi si risolvesse. Ciò pareva altrui solamente lo strascico d' un vecchio puntiglio, ma era insieme un residuo di antichi e non ingiusti scrupoli ; e in fin dei conti così l' una come l' altra cosa mostrano che il Salviati e il suo principal complice ed i lor complici minori avevano piuttosto esagerato che mentito dicendosi campioni del pensiero comune.

Del resto, a che si riduceva la Crusca quando costoro scesero in campo? « Dov' eri tu, qual angolo Ti raccogliea nascente? » è proprio il caso di chiedere. Se a questo non si guarda, si risica di fare una question di parole. Il bizzarro nome della Crusca riuscì così nuovo al Tasso, che sulle prime penò a discernerla dall' Accademia Fiorentina, solita provvedere alle cose della lingua; e il

Salviati ne trasse materia a novelli scherni. Difatto la Crusca era tuttavia poco più che una brigatella godereccia, di cui la letteratura costituiva un degli svaghi appena maggiore delle bufolate e mascherate e giostre e cose simili. V' entrò sesto il Salviati e v' acquistò subito una grande autorità. Morti ben presto due dei primi cinque, egli fece che altre sei dotte persone entrassero nella comitiva, e pochi mesi appresso mandò fuori la prima difesa dell' Ariosto contro il Pellegrino, non col suo nome ma come opera degli *Accademici della Crusca* , e *per Domenico Manzani stampator della Crusca.* Or se egli era l' anima della piccola Accademia, se Bastiano de' Rossi n' era il segretario , se fu codesto il primo vero segno di vita che ella desse, qual distinzione si può far tra quei due e l' Accademia? Che se la morte del Salviati e il troppo inchiostro e fiele già sparsosi nella disputa furon cagione che verso il 1590 questa si quetasse, e dalla Crusca medesima si facesse alcun cenno a sconfessare l'opera del suo quasi « padre »; e' son queste le resipiscenze che il volger degli anni e il mutar degli umori e delle persone suscitano in qualsivoglia assemblea.

E sempre di Crusca, di Cruschisti, di Accademici o se non altro dell' Accademico , parlarono così i nemici come i difensori del Tasso e il Tasso medesimo. Alle tante prove autentiche si può aggiunger una testimonianza a cui sembra il Guasti non aver badato, e nella quale io mi sono imbattuto recentemente frugando in vecchi libri per compiere i miei studj sulla questione della lingua. Alludo a quel Benedetto Fioretti che sotto il nome di Udeno Nisiely pubblicò il curioso zibaldone dei *Proginna-*

smi Poetici. Nato il 1579 nella diocesi di Pistoia, era nella questione della lingua e dell' uso fiorentino un vero ortodosso, e apparteneva a quella schiera di scrittori toscani i cui ragionamenti doveano riempir di gioia il Manzoni. Tra le censure scagliate contro la Gerusalemme molte gli sembravano giuste, quantunque ei fosse un grande ammiratore di Torquato, a cui ascriveva un « sovrumano giudizio », e per converso un accanito denigratore dell' Ariosto. Aveva e ostentava d' avere l' animo disposto all' imparzialità, compiacendosi di così giustificare il titolo di *Accademico Apatista*, che sembra fosse stato inventato giusto da lui; sicchè dava all' occorrenza torto ai suoi prediletti, come ragione qualche volta a coloro che di solito bistrattava. Fra tante persecuzioni all' Ariosto, pur ha tutto un capitolo, il Proginnasmo settantunesimo del volume quarto, in lode d' un episodio dell' Orlando. In quel suo fare sconnesso, stravagante, quasi contradittorio, e tra l'affettazione della schiettezza, v' è anche in fin dei conti dell' equanimità vera. Il Beni poi, che aveva assalita la Crusca, gli era in uggia. La testimonianza dunque d' un uomo simile non dovrebbe esser trasandata. Or egli considera sempre come opera della Crusca le censure al Tasso, e ciò come il fatto più naturale e men discusso del mondo, e, lo ripetiamo, senza nemmeno darne ad essa biasimo. Son da vedere soprattutto i Proginnasmi 69, 76 e 77 del volume quarto e il 31 del quinto; che mi duole di non poter trascrivere o riassumere.

Ma un fatto, narrato dal Cionacci nella Vita del Nisiely e ripetuto con nuove chiose dal Serassi (II, 133-6), conferisce qui ai Proginnasmi un'efficacia anche maggio-

re di quella che deriverebbe semplicemente dall'essere il loro autore già venuto al mondo quando il piato sulla Gerusalemme ebbe luogo, ed averne egli quindi raccolta l'eco ancor chiara. Un discorso di Giulio Ottonelli in difesa del Tasso, impresso in Ferrara il 1586, era stato nello stesso anno riprodotto in Firenze sbocconcellato in particelle e con le risposte di *Carlo Fioretti da Vernio*, zio del nostro Benedetto. Ma il pover uomo non fu che un prestanome, e dietro a lui si nascose il Salviati. A vincer la sua ripugnanza per simili brighe par lo costringesse il Conte di Vernio; e l'arciconsolo della Crusca Giambattista Deti (che secondo il Guasti sarebbe stato eletto a governarla principalmente per farla finita con l'indegno pettegolezzo del Salviati!) era dei più accesi contro l'Ottonelli, dei più contenti per le risposte, che gli parevan molto acconce, del voluto Fioretti, e teneva mano a dar a intendere che questi ne fosse veramente l'autore! È manifesto che l'arciconsolo, a cui per il decoro dell'Accademia dispiaceva del pari e che questa scendesse a direttamente difendersi e che lasciasse senz'alcuna risposta gli attacchi fattile, aveva suggerito o consentito che questa si facesse per bocca d'un privato; nè s'era accorto quanto ciò fosse per altri rispetti men bello, in ispecie con tanta ripugnanza di colui a cedere il proprio nome.

L'uggia poi di Benedetto Fioretti per l'Ariosto, e la tenerezza per il Tasso, avrebbero avuto radice e nelle effettive opinioni dello zio Carlo e nell'angoscioso ricordo della soverchieria praticata, lui fanciullo settenne, con quel suo parente, costretto ad apparir autore di ciò che nè aveva scritto nè forse gli sarebbe piaciuto pur di leg-

gere. E certo il padre Angelico Aprosio affermò avergli lo stesso Benedetto il 1637 in Firenze asseverato che il libraccio era farina dell' Infarinato, e che quel brutto ricordo domestico aveva contribuito a fargli smettere il proprio nome di famiglia e assumer quello di Udeno Nisiely. Da ciò potrebbe forse altri argomentare che nella disinvoltura ond' egli trattò le censure della Crusca alla Gerusalemme vi fosse dell'affettazione e dello studio, quasi a dissimulare il suo rancore, e che perfino nell'attribuirle alla Crusca anzichè ai due Cruscanti c'entrasse per qualcosa l'intendimento d'insinuare che il suo zio fosse almeno stato paladino d'un'assemblea, non già d'un privato. Ma, ammesso pur codesto, bensì con quella discrezione che c'è imposta dalla sicura conoscenza che abbiamo della parte presa dal Deti e di tutto il rimanente, e' resta sempre che un epigono della famosa lotta seguitava a considerarla qual opera di tutti.

Non c' è scampo adunque: il Salviati ebbe più d' un collaboratore autorevole fra i suoi colleghi dell' Accademia ; la quale sol diciannove mesi e tre settimane dopo la morte di lui si volse ad una ben più nobile impresa che fu la sua gloria e il suo martirio. Aveva avuto ragione lo Zannoni, nella sua *Storia*, di scivolare argutamente su quell' innegabile peccato originale. Ma , se la Crusca non può negare d'esser nata con esso, può d' altra parte affermare d' essersene appieno redenta; così col sopportar essa pure gli attacchi nè in tutto giusti nè sempre cortesi che in tre secoli le furon rivolti , come con l' aver largamente contribuito nel secol nostro, per le fatiche appunto di Cesare Guasti, all'illustrazione della vita e delle opere dello sventuratissimo poeta.

LA

DOTTRINA DELLA RESURREZIONE DELLA CARNE

NEI PRIMI SECOLI DELLA CHIESA

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

ALESSANDRO CHIAPPELLI

LA DOTTRINA DELLA RESURREZIONE DELLA CARNE

NEI PRIMI SECOLI DELLA CHIESA

—

Non vi ha forse dottrina della Chiesa che si sia svolta in modo così rapido ed organico come la dottrina della resurrezione della carne; nè forse altra che abbia esercitata così profonda azione sul costume e sulla vita cristiana. Il ricercare le origini e i primi svolgimenti onde s'andò ben presto componendo a dogma, è per molti rispetti di singolare importanza. Non solo perchè è questo un terreno, in tanto fervore di studi congeneri nel nostro tempo, pressochè inesplorato (1), ma perchè anche

(1) Per il Giudaismo dell'età di Cristo si trovano molti materiali sparsi p. e. nella classica opera dello Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalt. J. Chr.* II, 2 ed. 1886, nel lavoro dello Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen d. alten Israel und des Judenthums.* Giessen 1892 spec. p. 131-192. Per l'età Cristiana oltre le più autorevoli Storie dei dogmi, come quella del Thomasius e dell'Harnack, nel libro dell'Atzberger *Christliche Eschatologie* Freiburg, 1890, e nella ricca memoria dell'Haller, nella *Zeitschrift für Theologie und Kirche* II, 3 e 4 Heft. 1892, l'unico lavoro speciale che io conosca sull'argomento.

i documenti antichi che si riferiscono ad esso, pervenutici relativamente assai in buon numero, ci consentono di seguire con certa approssimazione il cammino che questa idea fece nella coscienza cristiana nei primi secoli, in mezzo alle resistenze e alle opposizioni aperte della cultura pagana e delle scuole eretiche. Quello che però conferisce uno speciale rilievo a cotal ricerca è l' aver noi qui dinanzi un elemento, il quale, accolto nell' organismo del dogma ecclesiastico, non ripete le sue origini da quelli influssi dell' Ellenismo che per diverse vie ebbe tanta parte nella formazione storica di quell' organismo dottrinale, come oramai dopo li studi recenti non è più lecito revocare in dubbio (1). Qui abbiamo anzi un ordine d' idee da cui repugnava tenacemente la cultura ellenica e che nondimeno si fissò nella chiesa cristiana come parte integrante del suo sistema. Nè la Gnosi eretica, nè la polemica pagana, nè la Gnosi cristiana degli alessandrini valsero ad arrestare lo svolgimento di questa dottrina che al principio del terzo secolo si può dire già dogma compiuto ed immutabile; nè i padri della Chiesa nelle età successive poterono aggiungervi alcunchè di nuovo, tanto la forma che ebbe fin dall' ora era precisa e definita.

(1) L' opera che negli ultimi anni ha meglio illustrata questa azione dell' Ellenismo nella formazione storica del dogma ecclesiastico è, senza dubbio, quella dell' Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1888-90, cfr. anche il bel libro dell'Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* 3 ed. Londra, 1891.

Il periodo in cui questa dottrina si svolge si può, dunque circoscrivere a poco oltre i due primi secoli della Chiesa. Ma prima di esaminare davvicino codesto lavorio del pensiero patristico, e per intenderne bene le movenze varie, il significato, giova delineare in pochi ma sicuri tratti gli elementi che fornivano a codesta opera ideale la teologia giudaica e il Nuovo Testamento, come premesse storiche di cui la genesi di quella dottrina fu come un intima conseguenza.

INTRODUZIONE

Gli antecedenti nella Teologia giudaica.

Codesti antecedenti storici nel Giudaismo non debbono tanto cercarsi nella teologia giudaica-alessandrina o ellenistica, quanto nella teologia più veramente nazionale e tradizionale che aveva la sua sede principale nella Palestina. L' idea della resurrezione dei corpi non poteva esser accolta dalla speculazione alessandrina che la sua dottrina antropologica ed etica fondava sul dualismo pitagorico-platonico e nel rispetto etico anche stoico, applicandone poi, col metodo allegorico, i princìpi all' interpretazione dell'Antico Testamento. Gli scritti di Filone d'Alessandria, ai nostri giorni oggetto di così assidue e fruttuose ricerche, ne fanno testimonianza manifesta. Come non vi scuopri tracce visibili di speranze messianiche, così non vi apparisce l' idea della resurrezione che ne è, come vedremo, in gran parte derivata. Anzi il corpo vi è descritto non come alcunchè di pregevole e di degno, ma come il lato animalesco dell' uomo, la fonte d' ogni male, (πονηρὸν φύσει), carcere in cui lo spiri-

to derivante dalla divinità è confinato (δεσμωτήριον) (1), il cadavere (νεκρὸν σῶμα) che l'anima è condannata a portare attorno seco (2); grave incarco che la incatena e l'opprime; sepolcro, donde essa dovrà risvegliarsi alla vera vita (3), secondo l'analogia orfico-platonica di σῶμα con σῆμα, che Filone riproduce (4). Come il corpo è composto dalla materia e questa per la sensibilità attirando le anime che specialmente sono terrene le corrompe, così è di grave impedimento all'anima, il cui compito etico consiste anzi nella liberazione dai legami del senso (5). Nè il corpo potrebbe giovare all'anima in un altra esistenza come quello che di natura sua è suscettivo di corruttela e di annullamento, onde la Genesi lo chiama Efron cioè fango (χοῦς), oppure ombra (σκιά) (6) ed è in sè qualcuna di morto νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς ἀεί) (7). Tanto

(1) De ebriet. I 372 (Mangey) Leg. allegor, I, 95. De Migrat. Abrah. I 437. cfr. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung*. Berlin 1892 p. 7 ss.

(2) Leg. allegor, I 100, De Agr. Noe I, 304 ψυχὴ νεκροφοροῦσα.

(3) Migrat. Abr. I 438 Leg. alleg. I 65.

(4) De Just., 8 (II, 367) σῶμα ὃ κυρίως ἄν τις σῆμα καλέσειε.

(5) Leg. all. I, 32 (I, 64) III, 22. (I, 100) Sull'Etica e l'antropologia di Filone rimando, per tutti gli altri, al Siegfried, *Philo von Alexandria*, Jena 1875 p. 235 ss. Zeller *Phis. d. gr.* III 2, 389-416. Schürer *Gesch. d. Jüdisch. Volkes im Zeitalt. J. Chr.* 2 ed. 1886. p. 880 ss. Drummond, *Philo Judaeus or the Jew. Alexandr. Philosophy*, London 1888 II p. 295 ss.

(6) De Post. Caini I, 246 (Mangey) Confus., Ling. I, 417.

(7) Leg. alleg. I, 100.

anzi è lontano il pensiero di Filone dall' attribuire una immortalità al corpo, che non per la materialità sua lo riguarda come nemico dell'anima, sibbene perchè è fenomenico e mortale (1). Una vera e suprema felicità non è consentita all' anima se non in uno stato immateriale in cui sia spoglia di codesto impedimento (2), e ciò avviene in parte nell' estasi o nella contemplazione del divino, che, liberandoci dagli affetti terreni, ci distacca dal corpo quasi sia un morire dell' anima alla vita del corpo, come aveva detto Platone. Questo però è soltanto simbolo e preludio del compiuto affrancamento che non può darsi se non in una felicità ulteriore e trascendente (3), ossia nel ritorno dell'anima al suo primitivo stato incorporeo, di cui vengono fatti partecipi soltanto coloro si son tenuti lontani da questo corpo sensibile e non ne hanno esperimentato il malefico influsso.

Anche in altri scritti alessandrini, che si sogliono designare col nome di Apocrifi dell'antico Testamento, nei quali l' influsso dell' Ellenismo è evidente, noi ritroviamo chiaramente affermata l' immortalità dell' anima, ma nessuna traccia dell'idea giudaica d' una resurrezione dei corpi. L' autore del Libro della Sapienza, non anteriore certo al secondo secolo avanti Cristo, e, com'è noto, scrivente sotto l'influsso di dottrine platoniche e specialmente

(1) Drummond, Philo Judaeus ec., II 296.

(2) Leg. all. III, 14 (I, 95).

(3) De Sacrif. Abel. et Cain. 2, 3. De Confus. ling., 17: De Gigant. 3, De Somn. I, 22 e ss.

stoiche, e nello stesso spirito di Filone, descrive a più riprese la vita futura come necessaria sanzione del bene e del male di questa (2, 21-3, 10 5, 15-17). L'anima che preesisteva alla sua unione col corpo (8, 19 s), e vi è discesa come in un carcere (9, 15), non patisce morte colla morte di questo (3, 2 s.). La vera morte è la corruzione di essa, non il disolvimento del corpo (2, 23), che non è se non un « rivestimento terreno » (γεῶδες σκῆνος) destinato a ritornar polvere (15, 8) (1). — Nello stesso ordine d'idee si muove, egualmente informato dalle dottrine stoiche, il quarto libro dei Maccabei, dove il concetto dell'immortalità non ha la forma della credenza farisaica nella resurrezione, bensì quella comune ai Giudei ellenisti della fede in una sopravvivenza delle anime sante nel cielo, o nel seno d'Abramo (13, 16), dove Eleazaro e la madre coi sette figli che hanno sofferto il martirio, godono piena beatitudine (17, 18 cf. 15, 2) (2).

Per la stessa ragione avvenne che tutte quelle sette

(1) Alcuni passi di questo scritto 3, 7 s., 4, 20 s. 5, 1 ss., potrebbero far credere che vi si alluda ad una resurrezione dei morti. Ma che non sia così, si veda dimostrato dal Gröbler, *Studien und Kritiken*, 1879 p. 690 s. e Haller, *Zeitschrist für Theol. und Kirche* 1892 p. 276.

(2) Sui due luoghi di questo scritto (13, 14; 18, 17), nei quali si potrebbe vedere l'idea della resurrezione dei corpi, si vedano, fra gli altri, il Freudenthal, *Hellenist. Studien* I p. 67-71 e Schürer op. cit. II, 768.

giudaiche che ebbero contatto anche indiretto coll'Ellenismo, come i Sadducei e i Samaritani, (1) resistessero a codesta credenza popolare nella resurrezione. Più manifesto questo apparisce per gli Esseni, dei quali oggi, salvo poche eccezioni, i più autorevoli critici consentono nell' ammettere la dipendenza dalla filosofia greca. Come attesta il Flavio, (2) mentre gli Esseni escludevano ogni immortalità del corpo e della materia, insegnavano che l' anime formate dal più puro etere, ad esso agognano di ritornare liberate che sieno dalla schiavitù carnale; e che le buone fra esse, giunto il sospirato termine, se ne vanno in un luogo al di là dell' oceano, descritto in modo simile all' isola dei Beati nella II Olimpica di Pindaro, mentre le anime malvage precipitano nelle oscure regioni dei tormenti. Così deviando dalla fede popolare nella resurrezione, gli Esseni annunciavano l' immortalità dell' anima immateriale (3), ricolle-

(1) Psudo-Testull. adv. haer. 1.

(2) Bello Ind. II, 8, 11. φθαρτὰ μὲν εἶναι (λέγ.) τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν κτλ. Che tutta questa descrizione ricordi un luogo del libro di Enoch 22, 1, s. non si può negare all'Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums* 1884 p. 129 s. ma non è tale da escludere l' evidente impronta ellenica che vi scuoprono lo Zeller, lo Schürer, il Lucius, e confermata dall' altro elemento, la dottrina della preesistenza dell'anima, ignota al mondo giudaico.

(3) Zeller *Philos. d. Griech* V, p. 297. Di fronte alla testimonianza del Flavio perde ogni valore, a malgrado le osservazioni in difesa dell' Hilgenfeld, (Op. cit., 135), l' attestazione contraria

gandola ad un altra idea estranea al Giudaismo e d' origine schiettamente ellenica (pitagorico-platonica), la preesistenza dell' anima.

Invece l' altra dottrina della resurrezione della carne è chiaramente significata dall' autore del secondo libro dei Maccabei, che nonostante la sua origine alessandrina, mostra di aver avuto contatto colla teologia giudaica di Palestina. Chi paragoni le parole del vecchio Eleazaro prima di morire, « morto o vivo non sfuggirò alla mano dell' Onnipotente (6,26) », colle espressioni dei martiri Maccabei i quali ripetutamente accennano alla speranza che le loro membra un giorno risorgeranno (1), e del vecchio Razis che prima di far violenza al proprio corpo, per non cader nelle mani dei nemici, invoca il Signore affinchè un giorno glielo restituisca (14,46), è naturalmente indotto a credere che qui non si parli della resurrezione dei morti soltanto in modo figurato come in alcuni luoghi dell' antico Testamento, e come ha pur creduto qualche recente critico (2), bensì di un vero risorgere del corpo mortale.

d' Ippolito Philos. IX, 27. ἔρρωται δὲ παρ' αὐτοῖς ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος. ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσεσθαι ἀθάνατον κτλ.

(1) 2 Macc. 7, 11. καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι. Ib. 14. πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ κτλ. Lo stesso significato hanno i sacrifici pei morti fatti da Giuda Maccabeo, e la giustificazione ch'egli ne dà 2 Macc. 12, 44 — 46.

(2) Dähne, *Geschichtl, Darstellung der jüd. alexandr. Religions*

Così dunque la letteratura ellenistica, in quanto riman fedele all'intuizione platonica della materia come fonte di ogni male e del corpo per sè stesso corruttibile, repugna dall' idea della resurrezione di esso. Questa idea ha invece la sua vera sede nel Giudaismo di Palestina.

Sebbene il concetto dell' immortalità del corpo sia razionalmente in antitesi coll' idea dell' immortalità dello spirito, poichè quanto più l' immortalità di questo sembra derivare dalla immaterialità sua tanto più resulta esclusa l'indissolubilità del corpo materiale, e perciò dove troviamo chiaramente affermata quella, come nell' Ellenismo, questa non apparisce, nondimeno è storicamente innegabile che queste due intuizioni corrono parallele e si corrispondono nel giudaismo. Non ci possiamo aspettare dall'antico Israele la idea della resurrezione dei corpi, la quale per un certo rispetto suppone già chiara e definita quella d' una vita futura. Senza voler entrare qui in un argomento così controverso e disputato variamente com'è questo, la conclusione però in cui sembra oggi vi sia il maggior consenso della critica biblica è che l'antica credenza popolare nello *Sheol,* la regione oscura e triste ove dormono le ombre dei morti, ammessa pure dai Profeti e legislatori d'Israele, non era entrata nel sistema morale e religioso di quel popolo (1). Il sublimo libro di Job, e l' Ecclesiaste,

phil. II, 187 s., cfr. invece Schultz, *Alttestamentliche Theologie* 2 Aufl. p. 809.

(1) D. Castelli, The *Future Life in Rabbinical Literature*, in Jewish Quarterly Review I, 4. 1889 p. 314 ss., e Schwally, Das

gli scritti dei profeti come Geremia e alcuni Salmi ne sono prove non dubbia. Il terribile problema della ineguale distribuzione dei beni e dei mali nella vita , e della possibilità di conciliare la provvidenza di Jahveh colla felicità dei malvagi, si era presentato alle menti più alte ; ma, come apparisce dal libro di Job , l' antica coscienza d' Israele , quivi rappresentata dai saggi Themaniti, era impotente a risolverlo , come quella che non riconosceva altra sanzione del bene e del male fuori di questa vita. I beni della terra , la prosperità della famiglia , la longevità, sono segni visibili della benedizione di Javeh ; le sciagure d' una casa e d' un popolo dimostrano che la mano di lui se n' è allontanata. La conclusione del libro di Job , comunque se ne giudichi, prova che l' idea d' una vita futura , sanzione di questa , non è balenata ancora (1). L' infelice Idumeo che , nella sua confusione , è costretto a confessare che la mente umana non può nè deve scrutare i secreti arcani della Provvidenza, riconosce che il problema è insolubile , e fa sentire che egli si muove ancora nell' antica intuizione israelitica dell' età patriarcale, che si rappresentava lo *Sheol* come luogo d' oscurità e di tenebra mutale (10, 21) , regione obliviosa , onde non è speranza di ritorno o di resurre-

Leben nach dem Tode , nach der Vorstellungen des alten Israel und des Judenthums in Zeit. I. Chr. Giessen 1892.

(1) Cahen , *Exquisse sur la phil. du livre de Job.* p. 66 nellà Bibbia del Cahen. Renan, *Le Livre de Job.* p. LXXX e segg. 1860 Castelli, *Della Poesia Biblica* p. 540 e sg. 1878.

zione (14, 12). Nè Geremia, nè i Salmisti più antichi (nemmeno l'A. del Salmo LXXIII), nè il saggio autore dei Proverbi, nè molto più tardi il Siracide (1) e il libro di Tobia, meglio risolvono il problema; poichè l'idea dell'immortalità dell'anima che avrebbe offerta una soluzione immediata e facile alla angosciosa incertezza, non vi apparisce mai, almeno nel significato filosofico e morale che noi le attribuiamo.

Ma col volger del tempo, e forse dopo l'esilio di Babilonia, le credenze degl' Israeliti andarono soggette a profonde trasformazioni, e dall'oscura escatologia popolare dell'età primitiva d'Israele, si svolse, come sembra, l'idea d'una vita futura, nella doppia forma della immortalità dell'anima e della resurrezione dei corpi. La speranza di esser salvato dalla triste e tenebrosa dimora dello Sheol e di poter vivere in cielo presso Dio, si trova forse per la prima volta fugacemente espressa nel Salmo XLIX che si può riportare a non antica età; dove l'altra forma di dottrina intorno ad una vita futura, la resurrezione dei morti, sembra essersi svolta alquanto più tardi. Che sia penetrata nella religione giudaica per influssi persiani è opinione tenuta da molti critici, ma non

(1) Che in alcuni passi del Libro di Sirach, come 1, 13; 48, 11; 7, 17 non si alluda propriamente alla vita futura e molto meno alla risurrezione dei morti, dimostra anche lo Schwally op. cit. 158, ss. Lo stesso dicasi del libro di Tobia che pure riproduce le antiche intuizioni israelitiche, anche più chiaramente dell' Ecclesiaste.

accolta da altri i quali negano anche che nelle parti più antiche del Zend-Avesta si trovi veramente l'idea della resurrezione dei morti, e che in ogni caso, la resurrezione Zoroastrica differisce dalla resurrezione giudaica, perchè è resurrezione dei morti, non resurrezione dei corpi, i quali per la religione iranica erano dopo morte, qualcosa d'impuro (1). Comunque sia di ciò, a noi pare indubitabile che questa idea possa spiegarsi coi presupposti essenzialmente giudaici, e come uno svolgimento spontaneo delle antiche credenze d'Israele. Poichè lo Sheol era rappresentato come un soggiorno oscuro, e la condizione delle anime, i *rephaim*, simili ai Manes dei Latini e più ancora agli εἴδωλα omerici, più ombre che cosa salda, appariva come un sonno indistinto, formata che fu l'idea d'una vita futura, il passaggio dall'una all'altra dovè apparire come un risveglio e una risurrezione. E nell'idea ancora oscura di questa dovè aver parte anche il corpo, tanto più che lo Sheel non era solo la regione tenebrosa e obliviosa degl'inferi o dell'Ade, ma talora era confuso colla fossa o col sepolcro (2); e il risorgere da questo doveva significare un ridestarsi del corpo.

Ma la vera sorgente di codesta credenza fu la idea

(1) Van den in Gheyn *Revue des Religions*, 1889 n. 3 p. 202 ss. cf. Schwally op. cit. p. 149 ss. La derivazione della idea giudaica della resurrezione dal Mazdeismo è sostenuta, fra gli altri, dall'Havet, *Le Christianisme et ses origines* III, p. 346 seg.

(2) Kahle, *Biblische Eschatologie* 1870.

messianica, colla quale la troviamo in dubbiamente connessa. Ecco perchè si delinea per la prima volta in un libro apocalittico, il libro di Daniele, all'età dei Maccabei. Gli altri luoghi dell' antico Testamento che si citano, come contenenti accenni alla resurrezione dei morti (1), anche prescindendo dal capitolo d' Isaia dalla critica più rigorosa non tenuto per autentico, ne parlano soltanto in un modo figurato, come di un simbolo che sta a rappresentare il risorgere del popolo d' Israele, la cui condizione pareva talora simile a quella d' un morto (Baruch, 3,10 e segg.). Nè è più vero che ad una resurrezione dei morti si accenni nel libro di Job; (p. e. XIX, 25), perchè se l' autore del poema avesse accolta questa credenza, in questa e non nell' imprescrutibile onnipotenza divina avrebbe trovata la soluzione del problema. Ed egualmente nel celebre capitolo di Ezechiele la resurrezione dei morti, rappresentata in una visione, non è che un simbolo e una promessa della resurrezione d' Israele (2), poichè al veggente pare incredibile e da aspettarsi solo da un miracolo di Javeh (Ezech. 37,3). Ma come dalla visione del miracolo alla fede nella realtà del fatto era facile e naturale il passo, così fu facile ai Farisei nell' età dopo l' esilio di Babilonia piegare altri luoghi scritturali a questo significato prendendo alla lettera espressioni figurate come questo « Io faccio morire e faccio vivere (Deut. » 32,39) « Jahveh fa morire e fa

(1) Hosea, VI 1, sgg. Jesaj. XXVI, 19. Ezechiel, XXXVII, 1-14.
(2) Ezech. 37, 11, 12. cfr. Schwally o. c. 115.

vivere: fa scendere allo Sheol, e ne fa risalire » (I Sam. 2,6 e i luoghi citati di Hosea ed Isaia).

Ora l' intimo nesso della speranza nella resurrezione coll'idea messianica, checchè ne dica qualche critico recente (1), apparisce evidente dal libro di Daniele (12,2 sg.) e dai così detti Salmi di Salomone (3,16) (2). Se nei due luoghi si dice che i giusti risorgeranno « a vita eterna », in questa espressione, secondo l'ordine d' idee che domina in questi libri, non può trovarsi significato altro che la vita nel regno messianico. Nè poteva essere altrimenti; perchè il desiderio ardente di aver parte a questo regno di liberazione, doveva necessariamente estendere la speranza anche alla resurrezione corporale, essendo il regno messianico un fatto necessariamente sensibile nelle sue forme come quello che doveva restaurare la vera grandezza d' Israele e compensare i lunghi dolori del popolo oppresso. Solo più tardi i due concetti della vita nel regno Messianico, e della ζωὴ αἰώνιος si andarono distinguendo.

Conseguenza necessaria di questo intimo nesso originario della speranza nella resurrezione colla escatologia messianica è che la forma più antica e prevalente nel giudaismo di quella credenza circoscrive il fatto della resurrezione

(1) Stähelin, in *Jahrbücher für deut. Theologie* 1874 p. 199 ss. cfr. Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes ecc.* II p. 457, 1886, e Drummond, *The Jewish Messiah* 1877 p. 360 ss. Wellhausen, Die *Pharisäer und die Sadducäer*, Gscifswald 1874.

(2) Cito l'edizione del Fritzsche, *Libri Vet. Testam. pseudo-epigraphi.* Lipsiae 1871 p. 5.

ai soli giusti nel giorno messianico. Soltanto assai tardi si parla chiaramente d' una resurrezione universale, ora prima ora dopo l' avvento di quel regno. La prima sembra prevalere già nel libro di Daniele (1), e conservarsi più tardi nella tradizione dei Farisei (2), e nella letteratura apocalittica. La seconda, amplificazione della prima, apparisce in alcuni scritti giudaici degli ultimi tempi e si svolge poi nel Cristianesimo che presto distingue l' ἀνάστασις κρίσεως dall' ἀνάστασις ζωῆς. Che la prima prevalesse nel Giudaismo parrà naturale a chi pensi che la resurrezione dei grandi profeti e dei santi era per la fede popolare un preludio dell' aurora messianica; e anche i martiri Maccabei affermano vigorosamente la speranza che il risorgere della loro carne sarà un premio del loro sacrificio (3). D' altronde l' idea d' una resurrezione universale implicava una grave difficoltà, una « pietra d' inciampo », la resurrezione degli empi. Ora gli accenni a questo non mancano certo anche prima dell'Apocalissi di Giovanni, ma sono molto rari e

(1) Hilgenfeld, *Die Judische Apokalyptik*, Jena 1857, p. 45 Schwally. Op. cit. 33. s.

(2) Joseph. Antiq. 18 1, 3. (Dindorf. I 694). Bell. Jud. II, 8. 14. Giuseppe non parla di ἀνάστασις per ragioni forse di prudenza politica. Egli dice che l'anime rivivono (ἀναβιοῦν), volendo significare che assumono un altro corpo (μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα). Ma che questa trasmigrazione delle anime sia ben lontana dalle idee farisaiche, è fuor di dubbio cfr. Schwally p. 169.

(3) 2 Macc. 7, 9 εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει.

incerti. Alla gloria e alla maestà del regno messianico bastava solo la resurrezione dei giusti. L'altra non aveva un valor pratico, bensì solo un carattere drammatico. Tanto più quando all'antica rappresentazione dell'Ade biblico o dello Sheol s'andò innestando l'idea delle pene ivi riserbate ai malvagi. Ora l'idea d'una tale sanzione apparisce per la prima volta nel così detto libro di Enoch dove anche si disegna come una forma di transizione l'idea d'una doppia resurrezione (1), che ritroviamo più chiara nell'Apocalissi di Giovanni. Lo stato delle anime nel periodo intermedio fra la morte e la resurrezione vi è rappresentato come una vita consapevole e personale, nella quale sono già stabiliti i premi e le pene. All'irrompere del regno messianico, avviene il giudizio che discerne i buoni dai malvagi, e quelli avvia alla resurrezione eterna (91, 10; 92, 3), questi all'eterna desolazione (90, 17, ss; 100, 1. ss.) (2). Invece nelle parti più recenti dello scritto, probabilmente post-cristiane, si afferma risolutamente la resurrezione universale. La morte renderà tutti coloro che prese non solo dai sepolcri, ma dalla solitudine dei deserti e dalle profondità del mare (61, 5; 51 1 cfr. Apocal.).

Che questa credenza estranea alla teologia alessan-

(1) Sulla quale cfr. Schwally op. cit. p. 177 ss.

(2) The Book of Enoch translated by Schodde, Andover 1882, Hilgenfeld Jud. Apokalyptik p. 123 ss. Schwally. op. cit. p. 138 s. Deane *Pseudoepigrapha, account of apokr. Sacred writings*, Edinburgh 1891 p. 49.

drina del tempo, e negata esplicitamente dai Sadducei, fosse, in questo periodo ultimo del Giudaismo precristiano, largamente penetrata nel sistema per così dire ufficiale del Farisaismo, non solo l'argomentiamo da altri scritti non intieramente giudaici benchè giudaizzanti nel loro spirito (1), ma anche retrospettivamente da una serie di documenti che, quantunque d'origine post-cristiana e più recente, riflettono le antiche dottrine dei padri, trasmesse per tradizione non interrotta ed immutata, voglio dire la letteratura Talmudica e Rabbinica. Noi possiamo quindi sicuramente trar partito dagl'insegnamenti della Mischna e dal Talmud sulla resurrezione per illustrare la dottrina cristiana corrispondente. Ora dalle belle ricerche del Weber sulla teologia dell'antiche Sinagoghe, desunta da codesta vasta letteratura, alle quali principalmente qui ci riferiamo (2) riproducendone le sostanziali conclusioni, risulta che la idea della resurrezione dei morti (*tehit hammotim*) vi è tanto pur efficacemente affermata, quanto men chiaramente vi è delineato il concetto della immortalità dell'anima; o per meglio dire quella vi tiene generalmente il luogo di questa. Una tale incertezza ha la sua principale

(1) Apocal. Baruch 30, 1-5; 50, 1-51, 6. IV Esr. 7, 32 (Frietzsche *Libri vet. Test. pseudepigraphi* Lips. 1871) Testam. XII Patriarc. Jud. 25. Benjam. 10. Oracul. Sibyllina II, 221, sgg. VIII, 205, ed. Alexandre 1869.

(2) Weber, *System der altsynagogalischen Theologie* Leipsg 1880. Debbo molte grazie all'egregio amico Prof. Castelli, per gli efficaci aiuti che ha dato a questa parte della mia ricerca.

ragione in ciò che il concetto e il termine di vita futura (*olâm habbâ*), come contrapposto alla vita presente (*olâm hazzê*) nei libri talmudici e nei Midraschim, non ha un senso ben definito e costante (1); ed ora sta a significare l'esistenza dell'anima separata dal corpo (non sempre come credeva il Maimonide), ora invece indica la ventura età messianica, collegata col risorgimento politico e religioso d'Israele. Codesta oscillazione, rispondente a quella che nel N. Testamento ha l'espressione di « regno dei cieli », ci spiega molti fatti. In quanto il Giudaismo oltrepassa i limiti d'una religione nazionale, e l'Jahveh biblico divenuto Adonai (il Signore) nella letteratura rabbinica, non restringe la sua opera di giustizia ai figli d'Israele, ma abbraccia tutte le genti, in tanto vi penetra l'idea d'una vita immortale dell'anima dopo la morte, e della resurrezione dallo Sheol di cui sono partecipi tutti gli uomini. A questa veduta più liberale, e che sembra accolta in un periodo più recente dal Farisaismo, come era passata nel Cristianesimo, diè una formola precisa Rabbi Joshua « i giusti di tutte le nazioni avranno parte nel mondo avvenire » (*Toseftà Sanhedrin* C. XIII). Ma già anche in uno dei luoghi classici del Talmud sulla resurrezione dei morti (*Sanhedrin* 105 a) si annovera fra gli esclusi dai godimenti del mondo avvenire anche Balaam, il quale, come è noto, non apparteneva al popolo ebreo; e si aggiunge anche « Ma gli altri (cioè gli altri non ebrei)

(1) Weber op. cit. 382 ss.

potranno averne parte » Ed egualmente in un passo della Mischna s' insegna che come i nati son devoti a morte, cui i morti son destinati a risorgere (*Aboth*, IV, 22).

Ma poichè la speranza della resurrezione era congiunta alla fede nella venuta messianica, è naturale che questa come quella apparisse quasi una prerogativa del popolo di Dio e di Israele, e più specialmente dei martiri e dei giusti che avevano sofferto nei periodi di oppressione del popolo eletto. Perchè costoro non avrebbero dovuto partecipare al risorgimento e alla gloria messianica? Quanto men chiara era l' idea della sopravvivenza immortale delle anime la quale avrebbe offerto una finale soluzione suscitando il convincimento che le anime di quei santi vedrebbero dal loro soggiorno di beatitudine l'adempimento delle promesse messianiche, tanto più era naturale l' immaginare che i giusti tornassero di nuovo in vita a godere di ciò che avevano sperato, di ciò che gli aveva confortati a sostenere il martirio e la morte. Questo è il mondo avvenire di cui il Talmud dice gl'Israeliti saranno fatti partecipi, salvo alcune categorie di peccatori che uno dei passi citati (*Sahnedrin* C. XI) diligentemente enumera. Dai Patriarchi sino al compimento dei tempi i figli d' Israele dovranno per giustizia godere del risorgimento messianico, non altri. « Rabbi Chiya figlio di Abba diceva: la pioggia è maggiore della resurrezione dei morti, perchè questa è per l'uomo, e quella per l' uomo e per gli animali; la resurrezione dei morti è per Israele, e la pioggia è per tutte le nazioni. (*Beresshith Rabba* § 13. cf. *Vayrà Rabba* § 13) La resurrezione è solo pei giusti, la pioggia e pei giusti

e pei peccatori » (*Jamanith* 7 a); motivo questo che noi risentiamo sulla bocca di Gesù (Matth 5, 45). Nè meno recisamente dice un altro scritto talmudico (1) « come potrebero coloro che sono senza Dio rivivere di nuovo, essi che anche nella lor vita son morti? mentre i giusti anche nella morte sono viventi ».

Da questi e da molti altri luoghi apparisce manifesto che la resurrezione è rappresentata come un privilegio d' Israele, e specialmente dei giusti di questo popolo, (gli altri sono eguagliati ai pagani ed idolatri), come preludio al regno messianico, che perciò deve precedere di poco l' età messianica e inaugurarla (2). La regione ove essa avviene è quindi la terra promessa (*Cheluboth*, 111) e quivi dovranno esser ridotti per vie sotterranee anche quei figli d'Israele che furono sepolti fuori d'essa (come Mosè) per poter risorgere dalla terra santa. Ma codesta resurrezione messianica non tiene così il campo che talora non baleni l' idea d' un mondo avvenire come alcunchè di durevole e d' universale, e non sia consentito di partecipare a codesta vita eterna e all' unione con Dio agli eletti di tutte le genti (3). Come in altri Apocrafi dell'antico Testamento (Enoch, Apocalisse di Baruch, IV Esra)

(1) Il *Beresch Rabba* citato dal Weber op. cit. p. 372.

(2) Talmud di Gerusal. *Sabbath* I, 5 Shekalim, III, 4.

(3) Il Weber o. c. p. 372 e dietro lui l'Haller o. c. p. 282 affermano troppo recisamente che « una resurrezione universale non si dia » negli scitti rabbinici.

e come troveremo nell'Apocalisse del N. Testamento, anche negli scritti Talmudici son combinate talore le due resurrezioni, l'una messianica e parziale, l'altra universale precedente l'ultimo giudizio (1). Questo risulta chiaro dal seguente luogo talmutico (*Tanà debè Eliyahu.* 5) « Il Santo — il benedetto — opererà una resurrezione de' morti ai tempi del figlio di David (il Messia) per dare un premio ai più amici e a quelli che lo temono, ed opererà una resurrezione dei morti nel mondo avvenire per dar giustizia e ragione ». E che codesta ultima resurrezione segua alla fine del mondo presente lo conferma un altro libro rabbinico (*Sifrè* Deuter § 357) dove si dice che Dio mostrò a Mosè prima della sua morte tutto il mondo dalla creazione fino alla resurrezione dei morti.

Sull' esistenza nella vita futura, nell' olàm habbà, è naturale che s'alternino quindi due diverse intuizioni. Nella pittura del regno messianico sulla terra domina sempre una tinta sensibile; dove prevale quindi codesto significato della vita futura, dovrà apparire una rappresentazione materialistica. Quindi è che talora si parla della generazione corporale dei giusti, del grande banchetto ove gli eletti si ciberanno delle carni del Leviathan e del Behemoth (*Pesikta*, 188 b), e così di altri piaceri sensuali, e perfino di peccati che in quell' età saranno consentiti ai Santi (*Tanchuma Schemini*, 4). Dove all' incontro prevale il concetto d'una vita immortale, an-

(1) Castelli, *Jew. Quarterly Review* 1889 p. 336.

che la resurrezione acquista un significato più spirituale. Un curioso dialogo fra Giacobbe ed Esau mentre ancora sono nell' utero materno, riferito in un Aggada, termina coll' assegnare a questi il mondo terreno, a Giacobbe invece il mondo avvenire come contrapposto a quello, ed esente da ogni vestigio di sensualità (1); conclusione questa confortata di un altro luogo talmudico (*Berach* 17 a), dove è pur detto che non come questo mondo è il mondo futuro, nel quale non ha luogo il mangiare nè il bere, nè il generare, nè l'operare, e dove i giusti, incoronati, seggono contemplando la gloria di Dio.

Non giova al nostro proposito ricercare se la vita dopo la resurrezione secondo l' escatologia dei talmudisti, sarà eterna o cesserà dopo un periodo più o men lungo; quali sieno le categorie degli esclusi dalla resurrezione, o che divenga dell' anima dalla morte del corpo al giorno della resurrezione; o infine se vi sia un vero concetto dell' immortalità dell'anima nella letteratura rabbinica. Invece importa il vedere come sia rappresentato il processo della resurrezione, e sopratutto come ve ne sia dimostrata la razionalità. Perciò che attiene al primo punto, un forte colorito realistico e materialistico riveste costantemente la rappresentazione di quell' avvenimento. Non solo si dice (*Sanhedrin* 91 *b*) che tutti i morti risorgeranno nello stesso stato in cui erano al tempo di lor morte, e che solo Dio riparerà ad ogni infermità corporale per rendere i difettosi e gl' infermi degni della perfetta beaditudine, ma

(1) Jalkut Schim. Beresch, 111. Weber altsyn. Theol. p. 383.

si descrivono con minuta cura i momenti del dramma solenne. Al primo squillar della tromba celeste si commoverà la terra; poi si separerà la polvere, si raccoglieranno indi le ossa dei morti; poi si rincalderanno le loro membra; e su di esse si distenderà la pelle; poi lo spirito animatore penetrerà i lor corpi; e infine divenuti viventi sorgeranno in piedi e colle loro vesti (*Othioth* di Rabbi Akiba 17 e). Questo e altri luoghi dimostrano che il corpo futuro sarà per la materia e per la sua struttura sostanzialmente identico al corpo presente. E la grossolana rappresentazione materialistica si spinge a tal segno da attribuire al corpo risorto lo stesso rivestimento onde fu deposto cadavare nel sepolcro: rozza immaginazione che un Rabbi Meir (*Sanhedrin* 90 b) cerca di giustificare coll' analogia (che troviamo anche in Paolo I Cor. 15, 35-42) del grano il quale, deposto nudo nella terra, ne esce ricco di sì bella veste.

Quest' ultimo esempio ci conduce a parlare del metodo onde i Farisaismo rabbinico s' argomenta di giustificare con parvenza di razionalità il dogma della resurrezione. Il qual metodo in generale si riassume nel largo uso dell' immagine, dell' analogia e dalla parabola; ma non sì che talora non apparisca un tentativo di dimostrazione.

Non mancano nelle discussioni ghemariche argomenti dedotti dall' autorità della rivelazione. E richiederebbe troppo lungo discorso il vedere con quali strane interpretazioni di passi scritturali nella Mishna e nel Talmud, i dottori rabbinici si argomentano di ricavarne testimonianze della resurrezione. Ci basti notare che in alcune discussioni compariscono i Sadducei a disputare contro

Rabbi Gamaliele ed altri (cf. *Sanhedrin* 90 b) sulla resurrezione dei morti, al modo che nel N. Testamento i Sad ducei disputano sullo stesso argomento con Gesù (1).

Ma se contro i Sadducei i dottori del Farisaismo usavano valersi di prove scritturali, discutendo con altri ricorrevano a prove razionali. Allo stesso Gamaliele un imperatore Romano, come sembra, dimandava come fosse possibile resuscitare dalla polvere. Alla domanda rispose la figlia del Rabbi. Nella nostra città sono due vasai; uno forma i vasi dall' acqua, un altro dall' argilla. Chi è più lodevole dei due? L'imperatore rispose. Colui che gli forma dall'acqua — Ed ella replicò: Se Dio dunque forma gli uomini da un liquido, non li formerà di nuovo tanto più dall'argilla o dalla polvere? (2)

Con un altro paragone era illustrata la possibilità della resurrezione nella scuola di Rabbi Ismael. Se gli oggetti di cristallo, vi si diceva, che si lavorano col soffio dell' uomo quando si rompono possono accomodarsi (rifondersi, spiega l' Isaacita), i mortali che sono formati dall' abito del Santo benedetto quanto più potranno ricomporsi? (*Bereschiht Rabba* § 14). Si narra anche che a un eretico (forse uno gnostico, come congetturano l'Hamburger e il Castelli (3) il quale faceva la stessa doman-

(1) Matth. XXII, 23-33 Marc. XII. 18-27. (Luc. XX, 27-40).

(2) Presso il Castelli Jew. Quart. Review. 1889 p. 323.

(3) Il termine *Mina* che trovasi nel miglior codice e nelle migliori edizioni, spesso significa « cristiani ». Ma poichè questi credevano alla resurrezione dei corpi, è più naturale il pensare a uno

da dell' Imperatore a Gamaliele, questi rispondesse « si può paragonare a un re mortale, che ordinò ai suoi servi di andare a fabbricargli grandi palazzi in luogo ove non era nè acque nè terra: andarono e glieli fabbricarono. Ma dopo alcun tempo i palazzi rovinarono. Allora disse loro d'andare a fabbricarli dove era acqua e terra. Gli risposero: non possiamo. E il re si adirò contro di loro e disse: Gli avete costituiti prima in luogo ove non era nè acqua nè terra, ora che acqua e terra v'è, non lo dovete tanto più? — E il dottore seguitava citando all' incredulo esempi di generazione propria e spontanea d' animali.

Più arguta è la risposta data ad un altro eretico che disse ad un Fariseo « Guai a voi peccatori i quali dite i morti rivivano. Se i vivi muoiono, i morti possono essi rivivere? Questi rispose: Guai a voi peccatori che dite i morti non rivivano. Se quelli che prima non erano vivono, non potranno tanto più rivivere coloro che eran già vivi? »

Questi argomenti analogici e ipotetici non erano però i soli onde il Faisaismo cercava di giustificare questa deliziosa speranza. Vi concorreva altresì una motivazione morale e religiosa, che, come vedemmo, fu forse una delle cause del sorgere di codesta credenza, e che ritroveremo più tardi ampiamente svolta dagli apologisti cristiani; la esigenza, cioè, che la giustizia divina estenda la sua sanzio-

gnostico o un pagano Hamburger, *Real Encyclopaedie* I, 127. Castelli. l. c. n. 4.

na di premio e di pena anche al corpo come complice del peccato. Ed è notevole che questo concetto apparisca in un dialogo fra il Rabbi Jehuda il Santo e l'Imperatore Antonino (Sanhedrin. fol. 91), riferito dunque a un tempo in cui appunto questo stesso concetto d'altronde apparisce per la prima volta nella letteratura cristiana, nello scritto sulla resurrezione dei morti di Atenagora, contemporaneo di Marco Aurelio; senza che ci sia dato di stabilire se i due scritti siano indipendenti, o quale dei due dipenda dall'altro. L'imperatore dunque poneva al Rabbi la seguente quistione. « Il corpo e l'anima potrebbero liberarsi dal giudizio così. Il corpo può dire: l'anima ha peccato; perchè dal giorno che si è separata da me, io sono come pietra immobile nel sepolcro. E l'anima può dire: il corpo ha peccato, perchè dal giorno che me ne sono separata, ecco io volo per l'aria come un uccello. Il Rabbi gli rispose. Io ti dirò una parabola alla quale tutto ciò è simile. Un re mortale aveva un giardino pieno di belle primizie, e vi pose due guardiani, l'uno zoppo l'altro cieco. Lo zoppo disse al cieco: Bei frutti primaticci che io vedo nel giardino; vieni, prendemi sulle spalle e li mangeremo. E lo zoppo montò sulle spalle del cieco, li presero e li mangiarono. Dopo alcun tempo venne il padrone del giardino e disse loro: i frutti primaticci dove sono? — Lo zoppo rispose; ho io forse i piedi per poter giungere fino a quelli. Il cieco disse: ho io forse gli occhi per vedere? Ma il padrone pose lo zoppo sulle spalle del cieco, e li punì insieme. Così anche il Santo benedetto infonde l'anima nel corpo e giudica insieme ambedue ».

Tale è dunque l'ampio sostrato storico su cui insiste e l'edifica la dottrina cristiana della resurrezione. La quale però più davvicino dipende dai termini in cui questa apparisce delineata nel Nuovo Testamento, e che convien riassumere per meglio intendere di quella le forme e lo svolgimento.

CAPITOLO PRIMO

IL NUOVO TESTAMENTO - LA DOTTRINA DI PAOLO SULLA RESURREZIONE.

Non per l' idea dell' immortalità filosofica il Giudaismo precristiano confortò l' uomo e l' elevò all' eroismo, bensì per la speranza in una grande rigenerazione del mondo, a cui si collegavano la venuta messianica e la resurrezione. La quale per i giudei non significava compenso e riparazione per l' individuo alle ingiustizie della vita presente, ma un rinnovamento di questa, che dovea sostituire al trionfo attuale delle potenze malvagie il regno d' una Gerusalemme celeste. Con questa speranza d' una palingenesi finale, cioè l' avvento del regno di Dio sulla terra, il cristianesimo conquistò il mondo. Il dogna dell' immortalità oltremondana non si fa via che lentamente nella coscienza cristiana e vi si fissa assai tardi; nè mai bene e spontaneamente si concilia coll' idea primitivamente cristiana, l' idea della resurrezione, che nel giudaismo connessa colla speranza messianica, per lungo tempo aderisce a quella che ne era un riflesso nel cristianesimo, l' espettazione millenaria. Tutta l'età apostolica aspetta ansiosamente la seconda Parusia del Cristo come prossima e per la generazione vivente. Soltanto quando questo sogno grandioso andò lentamente dileguandosi, dinanzi all' ostinato sopravvivere del mondo, e il rinnovamento prossimo dell'universo non fu più atteso che da pochi millena-

ri impenitenti, si trasferì per un processo naturale al giudizio individuale e ai destini dell' anima personale quello che fino allora suonava rinnovemento totale e prossimo del mondo e del genere umano (1).

È naturale quindi aspettarsi d' incontrare in quei documenti cristiani che, se non più antichi, almeno rappresentano il periodo più antico del cristianesimo, gli evangeli sinottici e gli Atti degli apostoli, le stesse opinioni e intuizioni che abbiamo trovate nella religione giudaica del tempo. Da essi appar manifesto che i contemporanei di Gesù credevano generalmente alla resurrezione dei morti, e che in quest' ordine d' idee Gesù aderiva sostanzialmente alle opinioni dei connazionali. Il ritornare ch' egli vi fa a più riprese sulla Gehenna come luogo oscuro di pena, e sull' idea del seno d' Abramo, quale apparisce nella parabole dell' epulone e di Lazzaro; la difesa ch' egli vi fu della opinione dei Farisei sulla resurrezione (Matt. 22-23,30) contro le negazioni dei Sadducei (Ib. Marc. 12, 18, Luc. 20,17), ci persuadono che la escatologia giudaica era essenzialmente accolta e presupposta dalla predicazione sua. Quanto poi la credenza nella ressurrezione fosse comune e popolare al suo tempo, ce ne fanno fede molteplici indizi. Erode all'udir di Gesù esclama « Costui è Giovanni Battista, egli è resuscitato dai morti » (Matt. 14,2 Marc, 6,14 Luc. 9,7); e allorchè Gesù sulla via di Cesarea domanda ai discepoli chi diceva il popolo egli fos-

(1) Cfr. il mio scritto *Le idee millenarie dei Cristiani*, Napoli, 1888.

se, costoro gli rispondono; « alcuni dicono Giovanni Battista; altri Elia, altri Geremia o un dei profeti » (Matt. 16,14, e i luoghi paralleli). Nello stesso senso dicono i sacerdoti e i Farisei a Pilato, dopo la morte di Gesù: « Signore noi ricordiamo che quel seduttore da vivo diceva: io resusciterò fra tre giorni. Ordina dunque che il sepolcro sia sicuramente custodito fino al terzo giorno; onde i discepoli per avventura non vengano di notte e nol rubino, e dicano poi al popolo: egli è resuscitato da morti » (Matt. 27,63 s. Si diceva anzi che, spirato Gesù, « Si scoprirono le tombe, e molti corpi dei santi che dormivano, resuscitarono ») (1) (Matt. 27,52). Comunque si giudichi sul processo reale di questi fatti, è certo che quei luoghi suppongono nei giudei di quel tempo radicata e diffusa l'opinione della resurrezione dei corpi, a cui partecipava lo stesso Erode: e che talora la resurrezione creduta appariva come un preludio della venuta messianica. Senza questa ferma fede popolare, da cui dissentivano solo i Sadducei, non si spiega, non dico l'attività taumaturgica di Gesù, ma il giustificare ch'esso fa con questi atti il suo carattere messianico: sopratutto poi quelle fede popolare ci dà ragione della rapida, incontrastata diffusione della credenza nel Cristo risorto. Nonostante la diffidenza che mostrano i discepoli al racconto delle pie donne, e la quasi ostinata incredulità di Tommaso, noi non troviamo mai che fra i Giudei o i discepoli la possibilità d'un tal fatto sia assolutamente negata come irrazionale ed assurda.

(1) Dan. 12, 2.

La convinzione di codesta possibilità è come il sottosuolo alla fede nel fatto (1), e ci spiega le incertezze le contradizioni colle quali questo viene interpretato e descritto. Si può applicare ai primi discepoli quello che Paolo scriveva ai Corinti (I Cor. XV. 13,16) « se non vi è resurrezione de'morti, neanche Cristo è resuscitato ». Ora poichè la resurrezione dei morti era certa come articolo di fede dei padri, così Cristo può, anzi deve, esser risorto « secondo le scritture ».

Non mancano segni dai quali apparisce che il profeta di Nazareth anche su questo punto si discostava dal sensibilismo della religione giudaica. Egli parla d'una eterna pena dei peccatori nella *geenna*, non d'una loro resurrezione, e, per contrapposto, del « seno d'Abramo » come luogo di beatitudine (Luc. 16, 23), e più generalmente del secolo venturo (Matt. 12,32), che non è altro se non l'*olâm habbâ* giudaico. Pure egli ammette al regno dei cieli e alla resurrezione finale anche uomini venuti di Levante e di Ponente (Matt. 8,11), escludendone

(1) Renan, *Les Apôtres* 1866 p. 3 e 175 Weizsäcker, *Das Apostolische Zeitalter* 2 ed. 1892, p. 8. p. 82 ss. Il solo punto in cui sembra apparire un dubbio sulla resurrezione è nel racconto della trasfigurazione (Marc. 9, 10). Quando Gesù fa divieto ai discepoli di narrare il fatto « primachè il figliuol dell'uomo sia risorto dai morti » costoro si domandano « che cosa fosse quel resuscitar dai morti ». Ma sul significato allegorico di questa narrazione e sulla sua dipendenza dall'idea dogmatica di Paolo cfr. Pfleiderer. *Das Urchristenthum* Berlin 1887 p. 387, ss.

i figliuoli del regno, cioè Israele, e sopratutto sembra piegare a una interpretazione spirituale della resurrezione, contro il materialismo dei Sadducei, che perciò la negavano, in quanto annuncia che gli uomini nella resurrezione saranno come angeli di Dio nel cielo (Matt. 22,30); interpretazione questa, che vedremo poi ripresa e sviluppata da Paolo.

Come in tutta l'età apostolica l'idea della resurrezione e del giorno finale e luminoso è sempre congiunta colla fede nel ritorno del Cristo, così la troviamo nel suo fondo identica in tutti gli altri scritti del nuovo Testamento (Act. 11,20 Iac. 5,7 s; Iud. 6; 2 Petr. 1,16; 2,9: 3,4 ss.). Non così però che non vi appariscano notevoli differenze. La più rilevante delle quali è nell'Apocalisse, che più tenacemente aderisce al tipo dell'escatologia giudaica. Al pari di altre apocalissi giudaiche, come quella di Enoch, secondochè abbiamo accennato (1), l'apocalissi cristiana (o secondo l'ipotesi recente del Vischer giudaica nel suo fondo e rimaneggiata da un cristiano), parla d'una doppia resurrezione e d'un periodo millenario cha dovà separare la prima dalla seconda, e perciò d'un doppio regno del Cristo glorificato, l'uno circoscrtto nei limiti d'un tempo definito, l'altro eterno (Ap. 20,4-15). Questa combinazione di due motivi differenti della escatologia giu-

(1) Cfr. anche Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, 1888 p. 67 ss. e il mio scritto « Sulle Idee Millenarie dei Cristiani » 1888.

daica, riesciva ad assicurare ai martiri un privilegio su tutti gli altri eletti. L' idea d' una simile prerogativa divenne una delle tesi favorite di molti cristiani, dopo le fine del primo secolo; ed aprì la via nella letteratura cristiana a tutto quell' insieme di decorazioni fantastiche nella descrizione della felicità nel regno millenario, che era una rifloritura giudaica (1). Una sola risurrezione finale ammette invece il quarto Evangelio, e sebbene distingua un doppio modo di essa, la resurrezione di vita e la resurrezione di condanna (5,29) cioè degli eletti e dei reietti, descrive la « resurrezione nell' ultimo giorno » come preludio alla salute messianica e alla vita eterna (6,40 e seg).

Oramai questa della resurrezione dei morti diveniva una parte essenziale delle speranze cristiane. Nè ci fa meraviglia che anche l' autore probabilmente alessandrino della lettera agli Ebrei annoveri la resurrezione dei morti fra gli articoli fondamentali della fede cristiana (6,2): sebbene poi non apparisca chiaro in qual modo egli se la rappresenti (2). Ma già verso la fine dell' età apostolica

(1) Weber *System d. Altsinag. Theol.* p. 357 s. 381 s. cfr. Holtzmann, *Handcommentar Z. N. Testamento*, IV. 2. p. 319. Freibrug 1891, cfr. Reuss, *Hist. de le Théologie Chrét. au Siècle apostolique* I p. 426 Strassbong. 1860.

(2) Vedasi l' oscuro passo 11, 35 sul quale cfr. il commento del von Soden, *Hand-Commentar Zum. N. Testament.* III Bd. 2. Freiburg 1890 p. 78, s.

nel seno delle comunità cristiane cominciavano a serpeggiare dei dissensi e dei dubbi. Alcuni, probabilmente Gnostici come vedremo, con una interpretazione spiritualistica assottigliavano tanto l'idea della resurrezione dei morti da ridurla ad una allegoria o simbolo della purificazione dell'anima dalla morte e dal peccato: altri che scompigliavano la fede comune, sostenendo la resurrezione esser già avvenuta, e vana indi ogni ettesa. Contro costoro polemizzano alcune delle lettere Pastorali (2 Tim. 2,18) e la così detta Seconda di Pietro (2 Petr. 3, 3 s).

Ora ai primi dava senza dubbio un appiglio la dottrina di Paolo sulla resurrezione. La quale è di capitale importanza, non già perchè sia penetrata nell'organismo del dogma ecclesiastico; poichè qui, come in altri casi (1), la Chiesa sembra anzi abbia tenuti lontani gli elementi del Paulinismo dalla forma ufficiale del dogma; ma perchè ad ora ad ora il pensiero di Paolo rifiorisce nei più alti intelletti, anche quando la dottrina ecclesiastica della resurrezione della carne aveva già preso un significato essenzialmente diverso da quello che domina in Paolo.

Come il Cristo è il centro della fede cristiana, così la credenza nel Cristo risorto è anche il cardine della dottrina pauliniana della resurrezione. La resurrezione di Gesù è la garenzia e il pegno della resurreziane finale dei morti. Colui che lo resuscitò dai morti, vivificherà ancora i corpi mortali (Rom. 8,11; I Cor 6,14; 2 Cor. 1,9):

(1) Pfleiderer, *Urchristenthum* p. 295.

e per via del Cristo medesimo anzi ci sveglierà dal sonno della morte (1). Per questo Cristo è chiamato *primizia della resurrezione* (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων 1 Cor. XV, 23) e il *primogenito dei morti* (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Colos. 1,18).

Certo in quanto anche per lui la resurrezione si collega in generale all' idea della seconda apparizione o rivelazione del Cristo (ἡ ἀποκάλειψις τοῦ κυρίου 1 Cor. 1, 7: 2 Thess. 1, 7. ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας), al ritorno o alla Parusia di lui, Paolo accoglie, come tutti gli scrittori l'età apostolica, l'apparato un po' teatrale, proveniente dal messianismo e dall' Apocalittica giudaica, nella descrizione di cotesto secondo avvento glorioso, diverso dalla prima manifestazione terrestre ed umana nello stato d'umiltà (1 Tim. 6,14 2 Tim. 4,8 Tit. 2,13) (2). Anche per lui il Cristo scenderà dai cieli, cinto di flamme ed angeli, annunziato dal suono della tromba (1 Thess. 4,16: 2 Thess. 1,7. 1 Cor. XV, 52), come giudice e come re glorioso. Anch' egli descrive lo stato precedente alla resurrezione dei morti come un sonno inconsapevole e simile allo *sheol* giudaico (3) e la resurrezione come un risvegliarsi da quel sonno. Anch' egli si piace di descrivere i morti che si risveglia-

(1) ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ ἐγερεῖ 2 Cor. 4, 14.

(2) cfr. Reuss, *Hist. de la Théol. Chr.* II, 210 Weizsäcker, *Apost. Zeit.* 2 aufl. p. 104 ss.

(3) Κοιμᾶσθαι, κοιμηθέντες 1. Cor. XV, 18, 20 — ἀνίστανται 1. Thess. 4, 16: ἐγείρονται 1 Cor. XV, 52 s.

no dal sonno della tomba alla gran chiamata del signore, fino alla quale egli talora spera di vivere, e traversando l' aria si fanno in contro a lui (1). Ma codesto quadro fantastico delle novissime cose appartiene ad un ordine d' idee anteriori e straniere alla dottrina vera del nostro apostolo, e all'insegnamento ulteriore della Chiesa, che non si lasciò mai fuorviare dai sogni e dalle fantesie apocalittiche.

Ma l' aver fatto della resurrezione del Cristo la pietra angolare della sua dottrina della resurrezione dei morti conduceva Paolo in un ordine d' idee nuove e originali, che mentre lo distaccano dal Giudaismo, attestano l'azione almeno indiretta dalla cultura Ellenica su di lui. Se la resurrezione di Cristo è simbolo della nostra, solo chi risorge in Cristo è fatto partecipe della resurrezione corporale (Rom. 6,8 5,18). Coloro nei quali fu deposto e fecondato il germe della nuova vita spirituale, soli avranno parte nella seconda resurrezione che deve vincere la morte e cacciare i terrori del sepolcro. Coloro invece che non avranno partecipato alla prima ressurrezione, resteranno privi della seconda. Così la resurrezione fisica futura è conseguenza della resurrezione spirituale presente. Nella quale forma del dogma, propria di Paolo, è manifesto come uno scambio dei termini di vita e di morte, e il trapasso dal senso proprio al senso allegorico e figurato; imperocchè nell' idea evangelica non vi ha vita che in Cristo e per

(1) 1. Thess. 4, 17.

Cristo, onde i rigenerati in lui soltanto vivranno. Gli altri passeranno dalla morte temporanea alla morte eterna. E perciò nei due luoghi classici dove Paolo parla più a lungo delle cose finali e della resurrezione (I Cor. XV, 23 ss. I Thess. 4,15 ss.), non sembra alludere che alla resurrezione dei Cristiani (1).

Così l' idea della resurrezione si eleva ad un significato mistico veduta nel suo nesso intimo e profondo con quella della fede e della rigenerazione, onde solo coloro che « morirono con Cristo saranno vivificati con Cristo (συναποθανόντες συζήσονται), colore che avranno accolto l' evangelio sapranno trionfare sulla morte (2 Tim. 1, 10). Ma a Paolo era necessario rendere in qualche modo accettabile e ragionevole l'idea della resurrezione dei corpi in senso proprio, specialmente nella sua predicazione per le città greche. Quanta repugnanza provasse lo spirito ellenico da questa dottrina così crudamente realistica, lo prova non solo il noto racconto degli Atti degli Apostoli sulla predicazione di Paolo in Atene e sulla derisione di cui fu fatto segno dagli Ateniesi l' annunzio della resurrezione dai morti (Act. 17, 32), ma lo conferma anche il trovare questa dottrina svolta da Paolo in una lettera diretta alla comunità di Corinto. Ora qui ci si presenta un altro aspetto originale della dottrina pauliniana, per ciò che attiene alla natura del corpo resuscitato. L' uso della lingua ebraica aveva consacrato il termine di re-

(1) Pfleiderer, *Urchristenthum* p. 295, s. Reus. op. cit. II, 214.

surrezione della carne; ma per carne l'Antico Testamento intende sempre l'uomo, la persona umana (1), senza insistere sul significato proprio e primitivo dell'espressione. Nondimeno era naturale che questo finisse col prevalere sul senso figurato, e che la resurrezione dei corpi venisse a significare la restaurazione del corpo mortale in un altra esistenza.

Ora contro questa identità materiale del corpo vivente e del corpo risorto, Paolo si esprime esplicitamente e ripetutamente. Non solo egli dichiara che « la carne e il sangue (σὰρξ καὶ αἷμα), cioè la materia, non erediteranno il regno di Dio » (I Cor. XV. 50), ma descrive il nuovo corpo come qualche cosa di diverso essenzialmente da questo, come dal corpo animale (o psichico) si distingue il corpo spirituale o pneumatico (Ib. 43-44), come il terreno si distingue dal celeste (Ib. 48). A quel modo che vi sono molteplici sostanze corporee, e le carni dei diversi animali diversificano fra loro, e i corpi della terra e del cielo si distinguono pel loro splendore, come il sole la luna e le stelle, « così è della resurrezione dei morti » (Ib. 42); dove, si badi bene, per l'Apostolo si tratta non di molteplicità di forme, ma di diversità di sostanze. La quale diversità mentre implica che fra i corpi gli uni, i terreni, sieno corruttibili, gli altri incorruttibili (Ib. 42, 50), ha poi la sua ragione nella diversa origine loro, cioè nell'idea centrale della dottrina di Paolo, la communione col Cristo. Se la nostra resurrezione è difatti una

(1) Reuss, op. cit. II, 216.

conseguenza di questa communione, ne segue che le condizioni di quella debbono essere in armonia con questa. Noi porteremo il corpo dell'uomo celeste, il Cristo glorificato, che è spirito vivificante, come noi portiamo ora (e come portò egli stesso) il corpo dell'uomo terreno, il primo Adamo, che è anima vivente. (Ib. 45-49).

Anche più recisa codesta distinzione apparisce nella Seconda ai Corinti (2 Cor. 5, 1-7). Quivi il corpo di resurrezione è rappresentato come un edificio o una abitazione, che noi abbiamo da Dio, un tabernacolo eterno nei cieli non fatto di mano d'uomo, contrapposto al terrestre albergo in cui dimoriamo come forestieri e in pellegrinaggio sospirando alla vera abitazione che è celeste, della quale desideriamo d'esser rivestiti. (1) Le due immagini che qui s'intrecciano di abitazione e di veste, concordano in questo che il nuovo corpo è considerato come un riparo, che nel cielo dovrà sostituire il corpo di cui saremo spogliati, e quindi è diverso da questo come una nuova veste o una nuova casa che si sostituisce all'antica. L'una è la veste terrena che ci aggrava; l'altra la veste luminosa

la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara

Ma in questo medesimo luogo Paolo esprime il desiderio

(1) Questa descrizione dei rapporti fra l'anima e il corpo deriva in Paolo manifestamente dal Libro della Sapienza (9, 15). Cfr. Grafe, *Theologische abhandlungen C. Weizsäcker gewidmet.* Freiburg 1892.

ardente di non essere spogliato, bensì sopravvestito (Ib. 4). « acciocchè ciò che è mortale sia assorbito dalla vita ». Ora questo sta a significare che il corpo celeste possa esser donato al cristiano immediatamente, senza deporre la veste mortale, cioè la natura della carne mortale trapassi trasformandosi in una forma di vita immortale. Al che l' apostolo tanto più poteva aspirare perchè in questa come nella lettera ai Filippesi, scritte nell' ultimo periodo di sua vita, non spera più ormai di poter giungere al giorno della Parusia (o venuta) dal Signore; nè più insiste sull' idea d' uno stato intermedio come di sonno, fra la morte e la resurrezione. Ecco perchè ai Filippesi scrive (3, 21) « noi viviamo aspettando il Salvatore, Signore Gesù Cristo, il quale trasformerà il nostro corpo vile, acciocchè sia reso conforme al suo corpo glorioso, secondo la virtù onde tutto è a lui soggetto ».

Or questo ci apre un nuovo aspetto della dottrina pauliniana intorno al rapporto fra il corpo terreno e il corpo resuscitato, che senza questo termine medio dell' azione trasformatrice di Gesù Cristo mal potremmo conciliare col primo, come è accaduto anche ad alcuni recenti espositori (1). La metamorfosi del corpo è rappresentata dall' immagine, giudaica nella sua origine (2), del seme deposto nella terra e rinascente sotto forma di spiga; svestirsi è il termine figurato per la morte, la deposizione del

(1) Pfleiderer *Urchristenthum* p. 294.
(2) Sanhedrin 90 b.

conseguenza di questa communione, ne
dizioni di quella debbono essere in
Noi porteremo il corpo dell'uomo
ficato,, che è spirito vivificante
(e come portò egli stesso) il c
primo Adamo, che è anima

Anche più recisa codes
Seconda ai Corinti (2 C
resurrezione è rappres
tazione, che noi abbi
nei cieli non fatto
restre albergo in
legrinaggio sos
della quale d
gini che q ... one, sebbene
cordano ... più carnale, è identico
un ripa ... aspetto al corpo mortale; e
remo ... rsiasi importava salvare per l'efficacia
nu ... dogma. Il processo onde dal corpo corrutti-
t ... gè il corpo luminoso di resurrezione non è più
... questo aspetto, la morte, bensì la trasformazione e lo
svolgimento dell' uno dall'altro; per modo che l'anima non
rimanga spogliata mai d' una veste (2 Cor. 5, 4), ma
sopravvestita d' una perfetta e incorruttibile.

Non v' ha dubbio che codesta trasfigurazione dell' un
corpo nell' altro è più chiara e manifesta per coloro che
vivranno fino alla Parusia del Signore, e che nel giorno
della resurrezione, collegato con essa, saranno ancor vi-
venti. Ma non per questo deve negarsi, come ha fatto

recente (1) che si estenda anche a coloro
l giorno eran morti e dormivano in Cri-
Paolo sembra parlare d'una dissolu-
'e (καταλυθῇ 2. Cor. 5, 1), non-
anche coloro che dormono sa-
nati, « prima di noi viventi »
soprattutto s'applica l'ima-
n frumento. Che rimanga
osa di oscuro e d' in-
in questo caso non
ne nel travestimento
può negarsi del
venti al gran
celeste l'esempio del
tre giorni dopo morte, cioè non
ma riman sempre un attinenza del nuovo
, nel senso di una certa somiglianza nell'aspetto
nell'*habitus* come diranno poi S. Tomaso e gli scola-
stici; e con una certa latitudine, anche pei morti in Cristo
che si risvegliano, si può parlare d'una trasformazione e
d'un travestimento, che lo spirito Santo (Rom. 8,11) e
il Cristo operano in tutti coloro che credettero in lui, men-
tre gli altri che non son fatti partecipi della vita del
Cristo rimangono nella morte corporale, che è morte per-
petua. Così lo spirito del Cristo, immanente in noi e de-
posto nell'essere nostro quasi germe divino, è la forza la-

(1) Pfleiderer, op. cit., 292 s.

corpo terreno (2 Cor. 5, 4); rivestirsi rappresenta il nuovo stato. Ora il rapporto fra il seme e la pianta è rapporto genetico o organico, e come tale non può essere preso alla lettera; chè altrimenti non spiegheremo come l' apostolo insista tanto sulla diversità sostanziale dei due corpi, psichico e pneumatico; e d'altronde il seme del frumento non è qualche cosa di morto, sibbene è come l' embrione e il germe della nuova pianta. Lo spirito e il significato dell' imagine sta in quel luogo (I Cor. XV, 36-38) in ciò che la resurrezione del nuovo essere vivente apparisce come una restaurazione dell' antico, in quanto che la spiga che nasce dal seme è come quella da cui il seme è caduto. Una certa somiglianza fra i due corpi, secondo la mente di Paolo, c'è dunque, se non altro nella parvenza esteriore. Il corpo di resurrezione, sebbene materialmente diverso perchè non più carnale, è identico nella sua forma o nel suo aspetto al corpo mortale; e questa identità qualsiasi importava salvare per l'efficacia religiosa del dogma. Il processo onde dal corpo corruttibile sorge il corpo luminoso di resurrezione non è più da questo aspetto, la morte, bensì la trasformazione e lo svolgimento dell' uno dall'altro; per modo che l'anima non rimanga spogliata mai d' una veste (2 Cor. 5, 4), ma sopravvestita d' una perfetta e incorruttibile.

Non v' ha dubbio che codesta trasfigurazione dell' un corpo nell' altro è più chiara e manifesta per coloro che vivranno fino alla Parusia del Signore, e che nel giorno della resurrezione, collegato con essa, saranno ancor viventi. Ma non per questo deve negarsi, come ha fatto

qualche critico recente (1) che si estenda anche a coloro che prima di quel giorno eran morti e dormivano in Cristo. Perchè se talora Paolo sembra parlare d' una dissoluzione del corpo vivente (καταλυθῇ 2. Cor. 5, 1), nondimeno dice chiaro che anche coloro che dormono saranno risuscitati e trasformati, « prima di noi viventi » (I Thess., 4, 15-17), e ad essi soprattutto s'applica l'imagine del seme che germoglia in frumento. Che rimanga in tutta questa teoria qualche cosa di oscuro e d' indeterminato, che a rigor di termini in questo caso non si possa parlare d'una resurrezione come nel travestimento dei viventi, niuno vorrebbe negare. Nè può negarsi del resto che meglio covenga a coloro che viventi al gran giorno saranno chiamati alla vita celeste l'esempio del corpo del Cristo risorto due giorni dopo morte, cioè non ancora distrutto. Ma riman sempre un attinenza del nuovo all' antico, nel senso di una certa somiglianza nell' aspetto o nell'*habitus* come diranno poi S. Tomaso e gli scolastici; e con una certa latitudine, anche pei morti in Cristo che si risvegliano, si può parlare d' una trasformazione e d' un travestimento, che lo spirito Santo (Rom. 8, 11) e il Cristo operano in tutti coloro che credettero in lui, mentre gli altri che non son fatti partecipi della vita del Cristo rimangono nella morte corporale, che è morte perpetua. Così lo spirito del Cristo, immanente in noi e deposto nell'essere nostro quasi germe divino, è la forza la-

(1) Pfleiderer, op. cit., 292 s.

tente onde « rinnovellato di novella formola » risorgerà il corpo mortale trasfigurato e trasumanato nel corpo celeste.

Questo complesso di concetti e d'immagini, nel quale non può disconocersi l'influsso indiretto di dottrine stoiche, e specialmente dell'idea stoica del λόγος σπερματικός, ci fa sentire quanto il pensiero di Paolo avesse levato alto il volo ai di sopra della dottrina giudaica popolare della resurrezione, accolta dal Farisaismo; sia per un impulso interno della mente di lui, sia per la necessità di rendere questa dottrina più conforme e più accettabile all'Ellenismo idealista. Ma la Chiesa, come vedremo, deviò dal cammino tracciatole dall'apostolo, e rifuggendo pei bisogni pratici della fede, dal senso troppo mistico che questi aveva dato alla idea della resurrezione, ritornò per gran parte al realismo dell'età precristiana.

CAPITOLO SECONDO

LE PRIME LINEE DELLA DOTTRINA, E LE PRIME OPPOSIZIONI.

§ 1.

I Padri Apostolici

Fermato così il punto di partenza della dottrina cristiana sulla resurrezione, per quel che attiene al giudaismo precristiano e al Nuovo Testamento, segnatamente a Paolo, noi possiamo seguirne il rapido cammino e lo svolgimento nella formazione del dogma ecclesiastico. Ai motivi ideali ch'eran già dati in codesto periodo primitivo, se ne aggiungono per via altri che cospirano ad avviare la riflessione patristica in una direzione diversa da quella in cui si era messo il pensiero ardimentoso di Paolo.

Il primo documento cristiano in cui s'incontri un tentativo di dimostrazione questa dottrina, è la Lettera di Clemente Romano ai Corinti; autorevole e solenne documento, che per consentimento generale dei critici, risale alla fine del primo secolo. Chi legge i capitoli in cui di questa dottrina si tratta, (c. 24-27) non tarda ad accorgersi, che il presbitero romano, scrivendo alla comunità di Corinto, si riferisce alla lettera di Paolo, non solo perchè al pari di questo chiama Gesù *primizia* (ἀπαρχή) della

ventura resurrezione (24,1), ma altresì perchè a illustrare il misterioso avvenimento si giova dell' imagine medesima del seme, che gettato nudo ed arido, in terra, dopo essersi putrefatto, rinasce, moltiplicandósi e fruttificando (Ib. 2). A questa unisce altre due similitudini; l'una, cos forse un lontano ricordo del Fedone platonico, tratta dalla vicenda diurna del giorno e della notte, simbolo d' una continua resurrezione; l' altra (c. 25) tratta dal misterioso rinascere dell' araba Fenice dalle sue ceneri; dimostrazione analogica questa, che l' autore bensi non ha trovata, come han provato il Gebhardt e l' Harnack (1), ma che egli per primo ha introdotto nella letteratura cristiana e che vien riprodotta più tardi da Origene e da Tertulliano (2). A ogni modo la conclusione ch' egli ne trae è l' argomento dell' onnipotenza divina « Non terremo noi per grande e mirabile cosa se l' artefice di tutte le cose farà risorgere coloro che lo hanno servito santamente e nella sicurezza della loro fede, quando coll'esempio di questo uccello ci manifesta la grandezza delle sue promesse? » Anche qui la resurrezione sembra limitata solo ai santi e agli eletti di Dio.

Fra i luoghi scritturali a cui Clemente si riferisce è notevole la citazione d' un passo di Job ch' egli riproduce

(1) Patrum apostolic. Opp. I, 1876, a q. l. cfr. Sul mito della Fenice si veda la dotta nota del Lightfoot, *The apostolic Fathers*. St. *Clemens of Rome*. London 1892 II p. 82 ss.

(2) Orig. Carnot Cels. IV. 98. Tertull. de resur. 13.

così: Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου (i LXX hanno sempre τὸ δέρμα o τὸ σῶμα) ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα (1). È manifesto che il concetto di Paolo « la carne e il sangue non erediteranno il regno di Dio » è escluso da Clemente e vi è sostituita una interpretazione più sensibile della resurrezione. E la stessa imagine della Fenice ha identico significato. La chiesa non trova oramai nell' idea della resurrezione della carne una « pietra d' inciampo » come Paolo che nella « carne » trovava per così dire espressa la corruttela e il peccato. È il corpo terreno, questa carne mortale, che dovrà risorgere nel gran giorno.

Anche più chiaramente è accentuata questa idea nella più antica omilia cristiana, la così detta seconda lettera di Clemente. Quivi noi leggiamo (c. 9) « Niuno di voi dica che questa carne non è giudicata nè risorge (αὕτη ἡ σάρξ). Ponete mente in chi siete salvati e vedete, che non è se non in questa carne come tempio di Dio (1 Cor. 3, 16; 6, 19). Poichè come siete stati chiamati nella carne, così nella carne verrete. E come Cristo il Signore che ci ha salvati, essendo prima spirito divenne carne, e così ci chiamò, parimente anche noi in questa carne avremo la nostra mercede ». Questo che si potrebbe dire il *locus classicus* della nostra questione, contiene tutti gli elementi essenziali della futura dottrina. Che l'autore abbia dicontro a sè i negatori di questa, è manifesto. Ma è chiaro ancora che esso insiste sulla risurrezione della

(1) Su questa citazione cfr. Lightfoot op. cit. p. 90.

nostra carne; e quasi invertendo la espressione di Paolo assèvera che saremo chiamati ἐν τῇ σαρκί a far parte del regno di Dio. L' allusione che vi si fa al giudizio (κρίνεται), come successivo alla resurrezione, dimostra che si presuppone la resurrezione di tutti i morti. Ma soprattutto sono notevoli due cose; in primo luogo che qui per la prima volta la resurrezione carnale è dimostrata per la redenzione della carne nel battesimo, e per la rivelazione di Cristo nella carne. E di questo argomento cristologico si varranno largamente, come vedremo, gli Apologisti. In secondo luogo apparisce qui per la prima volta un motivo nuovo, che in seguito avrà molte variazioni, suggerito, come sembra, da una imagine pauliniana (2 Cor. 6, 14, 19). Una delle conseguenze pratiche della idea della resurrezione della carne, è l' obbligo di conservarla immacolata come *tempio di Dio*. Ora Paolo aveva bensi accennato a questa idea; ma in lui predominava il convincimento che la carne fosse originariamente peccaminosa, e quindi destinata a dissolversi come tale e ad essere rigenerata in un corpo pneumatico. Invece la seconda di Clemente, come Erma ed altri, trovano nella resurrezione di questa carne un argomento che giustifica la castità e l'ascesi (1). Così allo stesso punto si giungeva per vie opposte. Da un lato il dualismo ellenico proveniente dalle dottrine

(1) 2 Clem. 8 Τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν κ. τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν Ib. 6. τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον.

neoplatoniche e dalla religione dei Misteri, la cui influenza appena visibile in Paolo è manifesta negli Gnostici, riesciva a contrapporre la carne (o la materia sensibile) alla vita dello spirito come alcunchè di ostile e di spregevole; e di qui l'ascesi neoplatonica a gnostica. Dall'altro, come conseguenza della dottrina realistica della resurrezione, giudaico-cristiana, si concludeva che la carne umana destinata a risorgere un giorno deve essere serbata pura e incontaminata.

Come uno degli effetti pratici della fede nella resurrezione sulla vita cristiana fu la santificazione della castità, preludio alla santificazione finale della carne immacolata, così anche ad essa si deve se prevalse nella società cristiana l'uso della inumazione dei cadaveri. Che la fede nella resurrezione dei cadaveri sia stato uno dei motivi religiosi che determinarono il sostituirsi dell'inumazione alla cremazione pagana, basterebbero a dimostrarlo, oltre alla corrispondenza dell'uso giudaico, e a moltissime iscrizioni cristiane delle Catacombe dov'è chiaramente espressa la speranza che un giorno dalla tomba risorgerebbe il morto depostovi, il nome stesso di κοιμητήριον, che implica appunto l'idea del sonno da cui saranno svegliati i dormienti; come anche l'imagine del corpo divino di Cristo risorto dal sepolcro, e il simbolo dell'Eucaristia, a cui si riferiscono, a proposito delle sepolture, alcuni antichi scritti cristiani (p. e. Const. Apostol. VI, 30 Tertull. De An. c. 51 Minuc. Fel. Oct. c. 11). Per molto tempo invalse, difatti, fra i Cristiani, il costume poi eliminato dalla chiesa specialmente nel terzo Sinodo di Cartagine, di deporre sul cadavere l'eucaristia, come

simbolo di cibo spirituale che doveva nutrire il corpo del defunto fino alla sua resurrezione (1).

Riprendendo la nostra via, si può dire che nulla di essenzialmente nuovo si incontra negli altri Padri Apostolici. Anche la Lettera di Barnaba allude alla resurrezione del Cristo come promessa della nostra resurrezione del corporale (Barn. 5, 6). E come abbiamo veduta nella seconda di Clemente, così la Lettera di Policarpo ai Filippesi (7, 1) rampogna severamente chiunque neghi potervi essere « resurrezione » e giudizio finale, chiamandolo πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ, e una delle Lettere Ignaziane (Ad Polic. 5) esorta a conservarsi casti « in onore del Signore della carne » (2), cioè di colui che resusciterà la nostra carne. Nello stesso modo il Pastore d'Erma, discostandosi sempre più dalla dottrina pauliniana, accentua il concetto della verginità come conseguenza della futura giustificazione della carne (Sim. V. 7, 1 segg.) « Conserva questa tua carne pura e immacolata, affinchè lo spirito che entro vi alita, le renda buona testimonianza, e sia giustificata la tua carne (καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ). Guarda che nel tuo cuore non sorga l'opinione, che questa tua carne sia corruttibile (τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι), e che quindi tu possa abusarne per qualcosa d'illecito. Se tu contamini la carne, contamini lo spirito santo. E se tu con-

(1) Cfr. Krüll, *Christliche Alterthumskunde*, Regensburg 1856 II p. 345.

(2) Altri leggono in questo luogo εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου.

tamini lo spirito, non puoi vivere ». Si comprende quindi che nella parte giudaico-cristiana della Didaché (c. 16) si parli al modo giudaico non d' una resurrezione generale dei morti, ma d' una resurrezione dei Santi alla venuta del Signore. Ed è bello il leggere in uno scritto originariamente giudaico, interpolato poi da un cristiano verso la fine del secondo secolo il Testamento dei XII Patriarchi (1), come circonfusa di poesia l' idea della resurrezione. Beniamino vi dice ai suoi figliuoli « dalle mie ossa fioriranno gigli, dalla mia carne floriranno rose ».

Tulti questi elementi ritroviamo in uno scritto cristiano che, secondo le ricerche del Lipsius e dell' Harnack (2), appartiene indubbiamente al secondo secolo, gli Atti di Paolo e di Tecla. Paolo v' insegna esplicitamente la continenza come condizione della resurrezione, l' ἐγκράτεια come precetto essenziale, il cui adempimento è l' ἀνάστασις. Contro alle dottrine dei suoi avversari, gli Gnostici, certamente rappresentati qui da Demas ed Ermogene, secondo i quali altra resurrezione della carne non si dà se non per la

(1) Schnapp *Die Testamente der 12 Patr.* Halle 1884. Harnack, *Gesch. d. Altchristl, Literatur,* Leipzig 1893, II, p. 852 sgg. Anche in un altro scritto giudaico cristiano, del tempo, le Recognizioni Clementine I, 52: IX, 3 si parla della resurrezione dei morti; ma come distinta della vita delle anime dei beati. Cfr. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthesms* 1884 p. 130.

(2) Lipsius, *Apokryphen Apostelgeschichte* II, 1, 424 ss. (1884) Harnack; *Geschichte der Altchristlichen Literatur* I, Bd. 1893, p. 136 sgg.

riproduzione nei figli (1), Paolo afferma invece non darsi altra resurrezione se non anzi si conservi la purezza e la verginità della nostra carne (2), ed enuncia una serie di macarismi, o beatitudini, la prima delle quali è questa « beati coloro che avranno conservata intatta la carne, perchè costoro diverranno templi di Dio,.... beati i corpi e li spiriti delle vergini ». E questo è anche il significato di tutta la leggenda della vergine Tecla; che convertita dalla predicazione di Paolo rinunzia al suo sposo, volendo per mezzo d'una vita ascetica assicurare la sua resurrezione. Onde Paolo pronunciando il suo λόγος περὶ παρθενίας (c. 7) si fa banditore della immortalità dello spirito e dell'incorruttibilità della carne.

Per questa via dunque la Chiesa si dilungava sempre più dallo spirito del Paulinismo, e come cadeva in dimenticanza l'idea fondamentale di questo, la giustificazione per la fede, così abbandonato il significato spiritualistico del corpo di resurrezione quale troviamo in Paolo, si piega sempre più ad una interpetrazione realistica e sensibile di questo articolo di fede; e come già apparisce chiaro dalle testimonianze dei padri apostolici, all'età dunque della generazione successiva agli apostoli, all' espressione biblica ἀνάστασις νεκρῶν sottentra l' altra ἀνάστασις σαρκός. Questa formula incontriamo difatti in quasi tutti i più antichi

(1) Acta Paul. et Teclae, 14 p. 245, 4 seg. ed Lipsius. Acta Apostol. Apocr. I).

(2) Ib. c. 12. ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἁγνοὶ μείνητε, καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε, ἀλλὰ τηρήσητεν ἁγνή.

simboli battesimali e regole di fede, che risalgono ai primi del secondo secolo, come non può essere revocato in dubbio dopo le belle ricerche del Caspari (1). Salvo alcune confessioni della Chiesa orientale (come quella d'Antiochia e di Cipro e il simbolo Niceno- e il Nestoriano), in tutti gli altri simboli antichi, come quello di Gerusalemme e l'antico simbolo romano secondo il testo della lettera di Marcello d'Ancira (art. 3°), apparisce la formula ἀνάστασις σαρκὸς fra gli articoli essenziali di fede. E anche negli altri il termine biblico-apostolico « resurrezione dei morti » non ha, del resto, diverso significato. Il medesimo senso racchiudono le antiche formule delle *regulae fidei* conservateci dai Padri, come Tertulliano ed Ireneo. Secondo il primo, questa regola dice che Cristo ritornerà nella gloria per chiamare i santi a vita e gli empi per condannare all'eterno fuoco *facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione* (De Praescr. haer. 13 ep. De virg. velan. 1), implicando quindi una doppia resurrezione. Il secondo annovera fra gli articoli di fede della Chiesa universale, ricevuti dagli apostoli, la venuta del Cristo per rinnovare tutte le cose, e « resuscitare la carne di tutta l'umanità » (ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος Adv. Haer. I, 10, 1).

Fino a qui però non si tratta che di formule confessionali, che hanno la loro ragion d'essere nel culto cristiano e nell'istruzione dei catecumeni, di una regola di

(1) Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols* III, p. 3 e ss. *Patrum Apost. Opp. ed. Gebhardt et Harnack.* I, 2, p. 115 ss.

fede, non ancora di una vera e propria dottrina (1). Perchè questa si formi sul fondamento della *regula fidei* ci è bisogno che il pensiero cristiano si svolga sotto la doppia azione della polemica pagana e del lavoro intellettuale delle eresie gnostiche; cimento grave per la Chiesa, ma insieme potente stimolo allo svolgersi in questa della riflessione speculativa, e al fermarsi sempre più definito nei suoi elementi e nelle sue parti l'organismo dottrinale ecclesiastico. Conviene quindi vedere quale impulso venisse al pensiero patristico da questa doppia corrente di opposizione contro l'idea della resurrezione corporale, che oramai era divenuta parte integrante della fede cristiana.

§ 2.

I Polemisti Pagani e gli Gnostici.

I due punti principali della dottrina cristiana contro cui rivolgeva le armi la opposizione pagana, e specialmente la polemica platonica contro il Cristianesimo, erano la incarnazione della divinità e la resurrezione della carne umana. All'idealismo dei neoplatonici ellenisti, piegante a una forma mistica, l'una e l'altra di quelle dottrine, connesse organicamente fra loro, era una « pietra d'inciampo ». Credere che la natura divina possa venire in contatto colla materia era un contaminarla, perchè la materia corporea

(1) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 107, *Grundriss*' 1893 p. 32.

è qualche cosa di negativo e d'impuro. E come tale, è vana illusione ed è assurdo sperare che il corpo carnale possa divenire, per la resurrezione, incorruttibile ed eterno (1).

Pure mentre e la mitologia popolare e la demonologia platonica da un lato, e la filosofia stoica e le dottrine ellenistiche dall'altro avevan fornito elementi al dogma cristologico dell'incarnazione, e quindi la Chiesa poteva giustificarla e difenderla ricercandone gli antecedenti e le somiglianze anche nella cultura ellenica, questi appigli le venivan meno interamente quanto alla fede nella resurrezione, circa la quale soltanto, si può dire, si sottrasse agli influssi dell'Ellenismo, rimanendo fedele alla tradizione giudaica. E la difesa sua, come notammo, si svolge contro una doppia specie di avversari, i polemisti pagani contro il Cristianesimo, e quelle scuole eretiche e gnostiche, che imbevute di intuizioni elleniche, su questo punto facevan causa comune con quelli. Non è meraviglia quindi che molti argomenti contro la fede nella resurrezione appartengano agli uni e agli altri. Ma giova, e per la chiarezza dell'esposizione nostra e per seguir meglio il processo storico, esaminare partitamente le due fasi o forme della polemica anticristiana.

(1) Anche l'Harnack, *Lehr. d. Dogmengeschichte* I, p. 678 nota giustamente « Die Lehren von der Incarnation, von der Auferstehung des Fleisches und von der zeitlichen Schöpfung der Welt bildeten die Grenzlinien Zwischen der Kirchliche Theologen und Neuplatoniker ».

Quanta resistenza opponesse la coscienza greca a questa idea della resurrezione dei morti, apparisce già, come dicemmo, dallo scarso effetto che produce nei suoi uditori il discorso di Paolo nell'areopago ateniese negli Atti apostolici; della cui fedeltà storica sostanziale non pare oggi si possa dubitare, perchè confermata dall'Apologia d' Aristide recentemente scoperta (1). Questo della resurrezione, specialmente del Cristo, era come nelle sue lettere, anche nella sua predicazione in Atene, un argomento, come sembra, favorito di Paolo (Act. 17, 18, 31). Ma quando gli uditori suoi, raccolti nell'areopago « udirono mentovare la resurrezione de' morti, alcuni se ne facevan beffe, altri dicevano: Noi ti udiremo un' altra volta intorno a ciò » (Ib. 32). Se si deve credere ad alcuni interpreti greci (Crisostomo Teofilatto, Ecumenio) molti ascoltatori avrebbero anzi presa *Anastasis* per un nome di divinità, e creduto che Gesù ed Anastasi fossero una nuova coppia divina, di quelle che gli orientali si piacevano immaginare. Ad ogni modo l'avversione dello spirito idealista

(1) L'Apologia d'Aristide, come ho notato altrove (*Nuova Antologia* 15 Genn. 1893) è condotta sullo schema del discorso di Paolo negli Atti. Ora bisogna aggiungere che l'una e l'altra hanno un rapporto di affinità coll' antico « Kerygma » di Pietro (e Paolo) Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1893. p. 539, s. La storicità sostanziale del discorso di Paolo, negli Atti ere ammessa anche dal Renan, *Saint-Paul*, 1869, p. 194 sgg. ed ora anche in un geniale lavoro di Ernesto Curtius, nei *Sitzungsberichte d. Berl. Akademie*. Phil-hist. Klasse 1893 p. 925-938.

degli ateniesi per questa idea, che resulta anche dalla polemica di Atenagora ateniese, ci spiega perchè nell'Apologia di Aristide, ateniese egli pure, dove è svolta tutta la sostanza degl' insegnamenti cristiani, sia passata sotto silenzio la resurrezione dei morti.

Se dei filosofi epicurei e stoici si facevano beffe al sentire annunciare da Paolo la resurrezione de' morti, tanto più ci dovremo aspettare che contro questo insegnamento dei cristiani rivolga l'armi della sua critica un platonico, come Celso, il grande polemista. Può parere strano a qualcuno oggi, in un tempo in cui si parla da tanti dei deliri ascetici del Cristianesimo e della mortificazione della carne ch' esso prescrive, spargendo come le tenebre nel mondo, che invece poco meno di diciotto secoli sono si accusassero i cristiani di essere un φιλοσώματον γένος, come quelli che pregiavano tanto il corpo da tenerlo per incorruttibile. Ora Celso muove appunto ai cristiani questa accusa (1), e come aspramente combatte la dottrina loro della incarnazione divina, così respinge sdegnosamente l'idea della resurrezione. Poichè si rappresentano Dio come al-

(1) Orig. Contra Cels. VII, 36 (cfr. V. 14). Così nel VII, 42 i Cristiani son detti παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδεδεμένοι (Bigg., *The Christian Platonists of Alexandria* 1886 p. 265). Vedi anche il frammento dello scritto perduto d'Origene sulla Resurrezione presso Hieronym. Ep. 38 (61), ad Pammach. Origenis Opp. ed. de la Rue, (Migne Patrolog. graec. T. XI col. 95). « *Nos simplices et philosarcas dicere, quod eadem ossa et sanguis et caro, id est, vultus et membra, totiusque compago corporis resurgat in novissima die* ».

cunchè di corporeo, così credono che noi abbiamo bisogno del senso e del corpo per conoscerlo e vederlo (1). La quale idea della resurrezione trae origine dall'avere i cristiani frainteso la dottrina platonico-pitagorica della *metensomatosi* (2), a quella guisa che avendo alcuni greci parlato d'una conflagrazione finale del mondo, i cristiani insegnarono, fraintendendoli, che Dio venga come un carnefice a incendiare e ad abbruciar tutto (Orig. contra Cels. VII, 13). Ora è stolto il credere che questo loro Dio « arda ogn'al-« tra specie (d'uomini), ed essi soli rimangano incolumi (3): « nè solo i viventi, sì anche coloro che sono morti da tempo. « rivestiti della stessa carne, risorgono dalla terra; speranza « invero degna di vermi. Poichè quale anima umana bra-« merebbe di rientrare in un corpo putrefatto? Nè mancano « fra voi cristiani coloro che questo dogma dichiarano tur-« pe, abominevole, incredibile. Qual'è difatti il corpo in-« teramente corrotto che ritorni nella primiera natura, e « nella medesima costituzione sua, una volta perduta? Non « avendo che rispondere, si rifugiano in quest'ultimo ri-

(1) Contra Cels. VII, 33 (Opp. ed. cit. col. 1468).

(2) Ib. 32. col. 1465. οὐχ, ὡς οἴεται Κέλσος, τῆς μετενσωματώσεως παρακούσαντες τὰ περὶ ἀναστάσεώς φαμεν.

(3) Origene. Contra Cels. V, 17, 18 replica che questa affermazione di Celso non poteva essere che una inesatta opinione di alcuni cristiani incolti. Egli si argomenta di dimostrare che tale non è la dottrina di Paolo. È notevole anche che Luciano Mort. Peregr. 13, parli della speranza dei Cristiani in una immortalità come una loro prerogativa.

« paro, che tutto è possibile a Dio. Quasichè Dio potesse
« far cose turpi, o volesse far cose contro natura. No:
« chè se tu per tua malvagità desidererai qualcosa d'in-
« degno, non è lecito credere che Dio lo voglia e che
« sia per essere. Non per soddisfare desiderii sfrenati o
« disordinati errori, ma della giusta e ordinata natura Dio
« è signore. Ben può largire all'anima vita eterna, ma i
« cadaveri, come dice Eraclito (1), son più abietti degli
« escrementi. E reputare eterna la carne, della cui cor-
« ruttela nemmeno è bello il dire, è contro ragione. Dio
« nol vuole nè il può » (2). Collo stesso sdegnoso sarcasmo s'esprime in un altro luogo del suo discorso, conservatoci pure da Origene (3). « Inoltre e come non è assurdo questo vostro amare il corpo e sperare che esso medesimo risorgerà un giorno, come se noi non avessimo nulla di migliore e di più degno: e d'altra parte darlo in preda alle mortificazioni, come indegno? Ma in verità costoro che credono così e stanno attaccati al corpo, non meritano si stia con essi a disputare. Costoro sono d' altronde rozzi e impuri (ἄγροικοι καὶ ἀκάθαρτοι), e senza ragione si uniscono. A coloro invece i quali sperano che l'anima o la mente (o la chiamino spirituale, o spirito razionale, santo e beato, o anima vivente, o progenie della natura

(1) Su questo frammento eracliteo vedi la mia Memoria negli Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli 1889 e Archivio Giuridico 1885.

(2) Orig. Contra Cels. V, 14, col. 1201.

(3) Ib. VIII, 49 col. 1589.

divina e incorporea sopraceleste e incorruttibile, o in qua-lunque altro modo piaccia nominarla) possa avere vita eterna con Dio, io mi rivolgo. Essi infatti pensano giustamente che quelli che hanno vissuto bene, godranno, e gli ingiusti saranno posti a eterni supplizi. Da questo dogma nè essi nè alcun altr'uomo si discosti giammai ». Chiudete dunque gli occhi della carne, diceva Celso ai Cristiani, uomini carnali, e aprite quelli dell'anima (Contra Cels. VII, 26) e levateli in alto, e allora soltanto vedrete Dio (1).

Qui Celso si rivela manifestamente platonico, in quel tono di mistico disdegno per la materia e per il senso e per tutti coloro che gli sembrano indulgere al culto di essi. Del resto il Neoplatonismo, questa forma aristocratica del pensiero antico, si mantenne sempre ostile al Cristianesimo, e segnatamente per questa dottrina della resurrezione corporea non ebbe che parole di scherno e di contumelia. Anche quel poco che sappiamo dei polemisti posteriori a Celso e che lo imitarono (2), ce lo conferma. Fra le obiezioni di Porfirio conservateci da S. Agostino (3).

(1) Ib. VII, 26, leggo ψυχῆς ὀφθαλμοὺς ἐγείρητε. Cfr. del resto Kellner, *Hellenismus und Christenthum.* Wien 1866 p. 65 segg. Aubé ha *Polemique païenne, au deux. Siècle.* Paris 1878 p. 362 s. Keim, *Celsus' Wahres wort* 1873.

(2) Cfr. Loesche, in *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie* 1885 p. 257 ss.

(3) Ep. 49. Anche De Civ. Dei XIII, 17 S. Agostino combatte le obiezioni dei platonici contro la resurrezione.

una riguarda la resurrezione della carne. Al grande idealista per cui il corpo non è che vana ombra della vera luce cioè lo spirito, non poteva bastare nemmeno la interpretazione di Paolo che aveva parlato del corpo di resurrezione come di una natura trasfigurata e spirituale. « Invano tu mi lodi il corpo, comunque questo corpo sia fatto. Se l' anima dev' essere felice, deve esser libera da ogni corporalità » (1). D'altra parte anche Porfirio, come Celso, sembra non trovare le opinioni dei suoi avversari ferme e concordi su questo punto. Perciò obiettava loro. Qual' è il tipo della resurrezione universale, la resurrezione del Cristo, o quella di Lazzaro? Se è la resurrezione del Cristo, perchè questi anche dopo la resurrezione prese cibo, e portò le cicatrici sul suo corpo? O era solo per illudere i fedeli, solo una finzione, o era essenziale pel Cristo risorto. Ma se questo fosse vero, allora anche noi dovremo, dopo la resurrezione, cibarci e portar ferite. Se invece l'esemplare è la resurrezione di Lazzaro, come avviene ch' egli resuscitò dal suo corpo presso a corrompersi. mentre noi risorgeremo solo dopo molti secoli?

In queste obiezioni, come in generale in tutta l'opera sua « contro i Cristiani » Porfirio, come sembra, non dirigeva tanto le sue censure contro il Cristo o la dottrina di lui, quanto contro i Cristiani del suo tempo e contro le loro grossolane interpretazioni della storia e della dottrina del loro maestro.

Ma se questa dottrina ecclesiastica era così combattuta

(1) August. Sermo de temp. 142. De resurr. corp. serm. 4, c. 4.

dal di fuori, non meno vivace opposizione le veniva fatta nel seno stesso della società cristiana, dalle scuole gnostiche, che nutrite di cultura ellenistica, avevan da questa ereditato il dualismo psicologico. Nonostante le grandi divergenze nei loro sistemi, gli Gnostici, ci dice Ireneo (1), s' accordavano nel negare risolutamente « *corpus recipere posse aeternam vitam* ». Questa corrente negativa si dev' esser formata ben pertempo nella Chiesa. Noi abbiamo sentito che Paolo scriveva alla Comunità Cristiana di Corinto I Cor. 15, 12) πῶς λέγουσι ἐν ὑμῖν τινὲς ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν? e nella seconda a Timoteo (2,17 s.) son citati a nome Imeneo, e Fileto « che, sviati dalla verità, dicevano la resurrezione esser già avvenuta »; in altri termini, non aspettavano la resurrezione sensibile futura , ma le attribuivano un senso allegorico e spirituale, come una liberazione e redenzione avvenuta per opera della nuova fede. L' esistenza dei negatori della resurrezione ci è poi attestata, come vedemmo, dalla seconda lettera di Clemente (9,1), da quella di Policarpo (7,1) e dallo stesso Celso che sa di alcuni « fra voi (Cristiani) che dichiarano questo dogma , turpe, abominevole, impossibile » (Orig. Contra Cels. V, 14), e infine dal luogo citato del Pastore di Erma (Sim. V, 7).

Il quale ultimo luogo ci fa intravedere un altra corrente d' idee che confluiva in quella che noi seguiamo nel suo sinuoso cammino. Imperocchè vi si allude a coloro che « reputando la carne corruttibile ne abusavano per qualche cosa d' illecito », cioè alla così detta dottrina

(1) Adv. Haer. V, 19, 2.

del Libertinismo, a cui indulgevano alcune scuole gnostiche. Dall' opposizione dualistica fra lo spirito considerato come principio divino e incorruttibile, e il corpo materiale tenuto come vile e spregevol cosa, scaturivano due opposte conseguenze: o l' ascesi degli Esseni, dei neopitagorici e dei neoplatonici, oppure la dottrina e la pratica libertinistica. Ed anche qui a noi par di vedere un altro punto di contatto da aggiungersi, a quelli avvertiti giustamente da alcuni critici recenti (1), fra le dottrine ciniche ed alcuni aspetti del Cristianesimo dei primi secoli. Come il dispregio dei beni esterni e delle convenzioni sociali conduceva i Cinici a considerare l' esercizio di alcune funzioni fisiche, anche all' aperto, come un adiaphoron, così il convincimento che lo spirito non abbia alcuna intima attinenza col corpo induceva anche a credere che il seguire l' impulsi del senso e del corpo non potesse avere presa sull' anima e costituire peccato. E di qui lo sfrenato uso dei piaceri corporei. Abbiamo veduto come negli Atti apocrifi che contengono la bella leggenda di Tecla i due avversari di Paolo, Dema ed Ermogene, insegnano a Tamiri, il marito abbandonato da Tecla, che la vera resurrezione della carne sta nel riprodursi nei figli, e professano una dottrina incitante allo sfrenato godimento sensuale e sessuale: avversari irreconciliabili di

(1) Norden *Beiträge zur Gesch. der griech. Philos.* Leipzig 1892 p. 404 ss. E. Zeller, *Ueber eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christenthum,* in Sitzungsber. der preuss. Akad. d. Wiss 1893 cfr. Wendland in *Theolog. Literaturzeitung.* n. 20 1893, 490.

quella fuga del mondo e di quella ascesi di cui qui Paolo è banditore, e Tecla fedele osservante. Il Libertinismo gnostico di cui gli avversari di Paolo sono qui i rappresentanti, come attacca la disciplina ecclesiastica dell'ascesi, cosi respinge l'idea della santificazione e resurrezione della carne.

Ma anche dove la Gnosi non piega al Libertinismo, s'incontrano negatori della fede popolare nella resurrezione (1). Fra i seguaci di Simon Mago, inclinante già a quella opinione, Menandro predicava ai discepoli suoi che non sarebbero morti giammai, ma sarebbero risorti all'immortalità nel lavacro del battesimo conferito nel suo nome (2); attribuendo, quindi alla resurrezione un significato puramente spirituale. Al che gli apriva la via il considerare ch'egli faceva il corpo non come un opera di Dio, ma come una *operatio angelorum*, cioè di potenze secondarie e subordinate ad esso, secondo una cosmo-

(1) Just. Dial. cum Tryph. 80 οἳ (Gnostici) καὶ λέγουσιν μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν. Origene presso Hieronym. Ep. 30. Ad Pammach. (Origenis opp. De la Rue I p. 97. Migne Patrolog. graec. T. XI). « *Haereticos vero, in quorum parte sunt Marcion,* « *Apelles, Valentinus, Manes, nomen insanire, penitus et carnis et corporis resurrectionem negare* ».

(2) Iren. Adv. Haer. I 23, 5 « *resurrectionem enim per id quod est in eum* (Menandrum) *baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales* » cfr. Just. Apolog. I 26.

logia dualistica ellenica, alla quale aderiva anche un altro gnostico di Siria, Cerdone, che negava egualmente la resurrezione del corpo (1), perchè fattura della divinità malvagia contrapposta al buon Dio, creatore dell'anima.

Ma più evidente tutto questo apparisce da quanto sappiamo intorno a Marcione, il « lupo del Ponto ». Come rigido antisemita (così l'ha chiamato un recente critico (2)), egli negava recisamente l'escatologia giudaica, e col regno visibile del Messia quindi anche la resurrezione dei corpi. A questa conclusione giungeva movendo all'opposto dal dualismo ellenico di spirito e di carne. Perchè come il Cristo, questo *spiritus salutaris*, non rivestì veramente carne umana, la quale come creatura del « Dio ingiusto » è fonte di corruttela e di morte (e contro di lui perciò Tertulliano scriveva il trattato *De carne Christi*) così la opera di redenzione si estende soltanto all'anime dei credenti. E così negavano, come sappiamo dai Padri (3), la resurrezione i successori di Marcione, Apelle, Valentino e i Valentiniani. I Carpocraziani sopra-

(1) Epiphan. Haer. 52 καὶ αὐτὸς δὲ σαρκὸς ἀνάστασιν ἀπωθεῖται Pseudo Tertull., 17 *resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat.*

(2) Haller, *Zeischrift für Theol. und Kirche* 1892 p. 304, cfr. Harnack, *Dogmengeschichte* I, 203.

(3) Tertull. De Praescr, haer. 33. Origene presso Hieronym Ep. 38 (l. c.).

parlano d' un ritorno dell' anima in un corpo, se anche non credono che *noi tornerem per nostre spoglie*, vi sono d' altra parte dei Cristiani che riconoscono solo la resurrezione dell' anima negando quella dei corpi. Ora è questa che bisogna difendere soprattutto contro l' opinione popolare e nell' interesse del monoteismo; poichè gli Gnostici mirano a persuadere che questo corpo corruttibile e l' anima immortale non possono esser creati dal medesimo Dio, il Dio del bene, sibbene quella esser derivata da un santo Dio, il demiurgo. Di qui il Docetismo cristologico, cioè la tendenza, comune a quasi tutti gli Gnostici, di negare il corpo reale, o umano del Cristo (1). Confermata che sia (e a questo intende l' altro scritto di Tertulliano) la realtà umana della carne del Cristo, sarà anche provato, che essa rivestita da lui, identico al Dio, e da lui redenta, potrà risorgere santificata.

Così la negazione gnostica poggiava sul dualismo e sul docetismo. Ma c' era un altra serie d' obiezioni che gli gnostici attingevano e dalla letteratura pagana del tempo e della opinione popolare. L' esperienza c' insegna che il corpo sorto della terra o da putrido seme, debole o impuro e quind' asilo d'ogni peccato e corruttore dell'ani-

(1) Origene presso Hieronym. Ep. 38 1, c. « *Salutem tantum tribuere animae, frustraque nos dicere ad exemplum Domini resurrectum, cum ipse quoque Dominus in phantasmate resurrexerit; et non tantum resurrectio ejus, sed et ipsa nativitas τῷ δοκεῖν, id est putative, vis ad magis sit, quam fuerit.*

ma (1), ritorna finalmente all' origine sua, alla terra; e la *caro caduca* diviene perciò *cadaver*, cioè cade e si risolva nel nulla. Ora come questa carne da questo suo stato potrà risorgere, ed essere restituita dal nulla all'essere? E dovranno le flamme, e le onde, le balve, gli uccelli, i pesci e le murene « divoratrici di schiavi » rendere i corpi inghiottiti come quello del mitico Giona biblico? È potremo noi credere che i corpi vivranno colle loro forme e lor qualità, anzi coi lor difetti, i corpi dei ciechi, degli storpi, degl' infermi, per documentare l' impotenza di Dio? (2) E non dovremo ammettere che gli stessi bisogni di questa vita risorgan coi corpi, la sete, la fame, i desideri carnali e così via? Perchè se è assurdo ammettere le membra senza le funzioni, non è però meno assurdo credere che questa sostanza corruttibile e manchevole possa farsi eterna (3). Da qualunque parte ci si volti, adunque, s' incappa nell' assurdo.

Questi argomenti sono anche più largamente lumeggiati nello scritto d' Atenagora, (c. 4). che contiene, si può dire, la casuistica degli antiresurrezionisti (4). Noi sappiamo di molti corpi umani dilaniati e divorati da pesci, da belve terrestri, da uccelli di rapina. Assimilati quei

(1) Just. De resurrect. 7. μεστὴ πάσης ἁμαρτίας, ὥστε καὶ τὴν ψυχὴν ἀναγκάσαι συναμαρτάνειν.

(2) Tertull. de resur. c. 4 e 57 ss. Just. Op. cit. c. 5.

(3) Tertull. De resurr. c. 59.

(4) Haller, *Zeitschrift. für. T. teol. und Kirche* 1892, p. 309.

corpi nelle lor carni, talora è avvenuto che questi animali rapaci sieno divenuti poi preda e pasto degli uomini. Inoltre son noti dei casi nefandi in cui l' impulso della fame o l' odio feroce spinse l' uomo ad essere *homini lupus* (per usare l' espressione di Hobbes) e ognun sa « quella mensa medica, e i tragici pasti di Tieste ». « Come potranno ricomporsi codeste parti così disperse? o con qual corpo risorgeranno? Imperocchè quelle parti essendo passate in altri corpi, i corpi di quei primi uomini non più esisteranno; o se queste parti debbono ritornare ai primi loro padroni, i corpi dei secondi rimaranno monchi o imperfetti. Ma come l' opera del tempo o la mano degli uomini consuma le opere d' arte umana, nè è più possibile ridurle al loro primitivo stato, così non è possibile che Dio voglia ricomporre un corpo morto e decomposto (c. 9).

Dalla intuizione dualistica che sta al fondo della psicologia e dell'etica gnostica, scendevano, del resto, due opposte conseguenze. Mentre sentiamo da Giustino che secondo alcuni il corpo peccaminoso è quello solo che induce l' anima in tentazione e le persuade il peccato, altri negavano invece ogni attinenza fu la carne e l' anima *in vitae administratione*, onde escluderla anche *in vitae remuneratione*. Imperocchè, dicevano, la carne è indifferente, e da se sola non può nè volere nè disvolere; è un *instrumentum* ma non coefficiente o un complice dell' anima, è come il vaso che la contiene, secondo lo stesso apostolo Paolo l'aveva chiamata: nè il vaso è imputabile se la bevanda è cattiva.

Come gli Gnostici nel valersi di codesta imagine del

vas per significare il corpo rispetto all' anima si facevan forti dell' autorità di Paolo (Tertull. De resurr., 16), così in generale, si giovavano dell' autorità della scrittura interpretandola col medodo allegorico, e spesso con felici divinazioni di ciò che più tardi ha detto la critica biblica. Anche la scrittura, per essi, quando parla di morte non vuol dire la separazione della carne dall' anima, ma solo la *ignorantia Dei* onde l' uomo è morto a Dio e l' errore è la tomba dell' anima. Allo stesso modo se parla di resurrezione intende il rivivere dell' anima dalle tenebre e dalla morte dell' errore alla luce della divina verità. La vera risurrezione è nella fede, e il risorgere nella carne altro non è che il conoscere, mentre siamo nella carne ancora, la verità rivelata, staccandosi dal mondo che non è se non un *habitaculum mortuorum*.

Applicati questi concetti alla interpretazione delle testimonianze bibliche, è naturale che dappertutto gli Gnostici trovino simboli, imagini, figure di cotesta veduta metafisico religiosa, dal celebre capo d' Ezechiele, venendo giù giù ai passi degli Evangeli, e alle lettere di Paolo (1). Sopratutto in queste trovavano facile appiglio alla loro interpretazione allegorica, poichè, come abbiamo veduto, la dottrina pauliniana sulla dissoluzione delle carne (2 Cor. 4, 16) sul corpo di resurrezione come un σῶμα ψυχικόν escludeva l' immortalità del corpo carnale, e quindi poteva considerarsi come il vero precedente nella negazione Gnostica. Gli stessi Padri come Ireneo e Tertulliano, che pure combattono punto per punto codesta interpreta-

(1) Haller l. c. 312.

zione gnostica dei passi scritturali, riconoscono che talora gli scritti sacri davano occasione e materia a quelle negazioni.

Conveniva dunque sgombrare il terreno da tutto questo insieme di argomenti pagani e gnostici per costruire la dottrina della resurrezione sopra un saldo fondamento e innestarla nell'organismo dottrinale che si andava svolgendo. A quest' opera posero mano gli Apologisti, e i Padri antignostici.

CAPITOLO TERZO

LA GIUSTIFICAZIONE FILOSOFICA DELLA DOTTRINA.

Gli Apologisti.

Tutta l'apologetica greca del II Secolo, e la latina dell'età seguente fino a Lattanzio, è nutrita d'idee elleniche. Tanto più notevole quindi in essa il bisogno di giustificare razionalmente fino dei suoi primi movimenti e di difendere questa speciale dottrina che, si potrebbe dire, un masso erratico del Giudaismo sul terreno cristiano. Da quella doppia opera di critica del Paganesimo, e di parziale alleanza colla coltura ellenica in cui consiste il lavorio degli Apologisti, era come escluso codesto elemento della fede cristiana; e qui bisognava adoperare armi nuove, perchè il pensiero cristiano in nulla poteva attingere per questo rispetto dall'opera secolare della riflessione speculativa. Occorreva dimostrare che come il cristianesimo è in generale una filosofia divina (θεῖα φιλοσοφία), così questo *scandalo* filosofico della resurrezione dei corpi può difendersi con argomenti razionali.

Che Taziano affermi l'immortalità della carne, può far meraviglia a chi pensi ch'egli nel difendere la « filosofia dei barbari » cioè dei cristiani inclinava alla Gnosi, e specialmente alla dottrina degli Encratiti, non però a chi ponga mente che egli abbandonava il dualismo platonico, acco-

standosi alla filosofia stoica (1). La materia non è per lui qualcosa di morto; ma, al mondo stoico, ei la concepisce animata da uno spirito vivificatore, diffuso in essa, variamente secondo i diversi gradi degli esseri. Una parte di questa è l'anima umana, la quale non è semplice ma composta e materiale (2), e quindi comune agli animali e naturalmente mortale (3). E la morte sua può essere di doppia natura; o è quella morte durante la vita del corpo che tocca a coloro che non conobbero la verità divina (Orat. ad Graec. 11; 12 p. 829), poichè di per sè non è luce ma tenebre, (Ib. 13, p. 833); o è quella che, dopo il giudizio, distrugge le anime che non parteciparono

(1) Non intendo come l'Haller, l. c. p. 314 parli d'una « esplicita opposizione di Taziano contro la filosofia stoica ». Basterebbe a dimostrare il contrario il passo Orat. adv. Graec. 12, p. 832 (Migne, Patrolog. Graec. VI). Soltanto bisogna riconoscere che talora per Taziano rinasce l' opposizione fra la ψυχή e il πνεῦμα, elemento divino e celestiale nell' uomo, e quindi solo veramente immortale; onde per raggiungere la vera immortalità che sta nella contemplazione di Dio l'uomo di psichico, com'è naturalmente, deve divenire pneumatico.

(2) Adv. Graee. 15, (p. 837, ed. cit.) ψυχὴ μὲν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστι, καὶ οὐ μονομερής. Συνθετὴ γάρ ἐστιν, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος· οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος, οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. Cfr. August. De An. II, 7, e la sentenza di Metodio presso Fozio, Cod. 234 sub. fin.

(3) Ib. 13, (p. 833 Migne) οὐκ ἔστιν ἀθάνατος.... ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴν δέ.

del Logos divino. Ma come l' anima è capace d' immortalità se è illuminata da Dio, così ne è capace pure il corpo (1) a cui l'anima è così intrinsecamente congiunta, da non correre tra essi diversità sostanziale. Quanto più difficile è dimostrare l' immortalità dell'anima per coloro che, come Taziano, respingono il dualismo psicologico dei platonici, altrettanto più facile, se non più logico è l' affermare quella del corpo. Questo, come la materia in generale, essendo creato da Dio, (contro quello che credevano i platonici) può per opera di Dio risorgere a vita immortale.

Più larga parte si trova fatta all' idea della resurrezione corporale nel libro di Teofilo d'Antrochia ad Autolico. Lontano egualmente dal dualismo platonico di Giustino e di Atenagora come dal materialismo di Taziano, Teofilo nella sua difesa della resurrezione (ad Autol. I, 8. 13, s.) sopratutto ricorre all' autorità dei libri sacri, la cui fede è accertata dall' accordo fra le profezie e il loro adempimento. Tuttavia il risvegliarsi dei morti non è irragionevole, perchè a Dio nulla è impossibile (2). E non giova il dire che l'esperienza lo smentisce, perchè se dovessimo credere quello solo che vediamo, a quante cose non dovremmo negar fede? e i pagani stessi non parlano della resurrezione d' Ercole e d' Esculapio? Nè mancano le analogie di fenomeni naturali, quasi simbolo di resurrezione,

(1) Ib. 25, (p. 861) ἀπαθανατίζεσθαι (λέγει τις) μόνην τὴν ψυχὴν, ἐγὼ δὲ καὶ τὸ σὺν αὐτῇ σαρκίον. Cfr. Ib. 14, p. 836; c. 6, cfr. 20.

(2) Ad Autol. I, 7. (Patrologe graec. VI, p. 1036 Migne) ἀνεγείρει γάρ σου τὴν σάρκα ἀθάνατον σὺν τῇ ψυχῇ ὁ θεός.

che Teofilo riproduce da Paolo e da Clemente (1), la vicenda delle stagioni, del giorno e della notte, del seme e del frutto (II, 13), o quella, taciuta dai suoi predecessori, delle variazioni lunari, quasi imagine della futura resurrezione (II, 15, p. 1078 Migne); o infine il risorgere per grazia divina, come spesso avviene agli uomini, da una di quelle gravi infermità che giungono come a distruggere la vita del corpo.

Negli scrittori fino a qui esaminati però questo grave argomento di fede non era trattato che in modo incidentale. Ma già fra gli Apologisti s'inizia la lunga serie di composizioni letterarie consacrate alla trattazione di esso, e, cosa notevole, dovute a quelli fra gli apologisti cristiani che più favorivano ed ammiravano la filosofia greca, Giustino il martire ed Atenagora. Il primo nella grande Apologia presenta la dottrina della resurrezione più come una speranza che come un dogma (2). A lui, stato discepolo dei filosofi, e, anche dopo convertito alla nuova fede, portante il « pallio filosofico », non potevano sfuggire le repugnanze della ragione verso una dottrina che contrastava per giunta coi convincimenti platonici da lui non mai abbandonati. Non fa quindi meraviglia che gli argomenti onde vuol giustificare questa credenza sieno negativi e poco stringenti. Perchè se la materialità delle pene future dei

(1) Su questa dipendenza di Teofilo da Clemente, cfr. il Lightfoot St. *Clemens of Rome* II, p. 82.

(2) Apolog. I 18, τὰ νεκρούμενα καὶ εἰς γῆν βαλλόμενα πάλιν ἀπολήψεσθαι ἑαυτῶν σώματα προσδοκῶμεν.

malvagi implica il rinascere dei loro corpi, la beatitudine dei giusti non può essere che spirituale, come quella che è unita all'incorruttibilità e all'impassibilità che Giustino attribuisce ai buoni, nella loro συνουσία, cioè nella loro intima unione futura con Dio (1). La resurrezione corpoporale per questo rispetto sembra propria soltanto dei malvagi, se pure si hanno a distinguere i corpi ancora capaci di sofferenze di questi ultimi, dai corpi impassibili, e incorruttibili dei giusti, che ricordano lontanamente gli Dei d'Epicuro (2).

Nonostante queste difficoltà e incertezze del pensiero di Giustino, egli non manca di giustificare la resurrezione della carne che nel Dialogo con Trifone (c. 80) annovera insieme al regno millenario fra gli elementi dell'ortodossia cristiana, sopratutto contro le negazioni gnostiche (3). La resurrezione universale dei morti (Apol. I, 52) non è più incredibile di quello che sia il formarsi di tutta la compagine del nostro corpo da una piccola goccia seminale (Apol. I, 19). E come Dio opera di continuo questo prodigio sotto i nostri occhi, così gli sarà possibile un giorno i corpi decomposti sotto terra richiamare a vita

(1) Dial. cum Tryph., 45, ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ συνῶσιν.

(2) Cfr. Aubé *Saint Justin, Philosophe et Martyr.* 2, ed. 1875 p. 186.

(3) Sulla escatologia di Giustino rinvio per tutti al De Otto, *De Just. Martyr. scriptis et doctrina* Jena 1341 p. 183 ss. Engelhardt, *Das Christenthum Justin 's d. Märtyrers*, 1878.

incorruttibile. Il secondo rinascimento non è più incomprensibile del primo; e Dio che ha creata la prima vita nel corpo nelle ceneri disperse saprà riaccendere la fiamma vitale.

Più di proposito discute questo soggetto lo scritto, περὶ ἀναστάσεως, o meglio, per noi, i frammenti di questo scritto che noi non dubitiamo di attribuire, collo Zahn (1), a Giustino di cui porta il nome, perchè sostanzialmente concorde col passo ora illustrato dell' Apologia. È il più antico documento fra quelli a noi conosciuti che illustri questo soggetto; e non solo noto a Tertulliano ed Ireneo, come l' Harnack rileva (2), bensì allo stesso Atenagora, che ne imita la distribuzione, e talora ne riproduce la contenenza (3). Nell' introduzione (c. 2-8 p. 215 ed Otto) l' a. polemizza contro il razionalismo gnostico e pagano che aveva negato la resurrezione. Solo questo bisogno di difender la fede dagli assalti esterni lo induce a darne una dimostrazione razionale. In sè però la verità poggia sulla rivelazione e sulla fede; poichè Dio stesso è la verità rivelata per Cristo che è per noi τῶν ὅλων πίστις καὶ ἀπόδειξις, e non avrebbe bisogno di questa ragione

(1) Zahn, *Zeitschrift für Kirchengesch.* VIII p. 20 ss. Bousset, *Die Evangeliencitate Justin's.* 1891 p. 122 ss.

(2) Harnack, *Gesch. der altchristl, Literatur*, Leipzig 1893 I, p. 113.

(3) Corpus Apologetarum saec. secundi, ed. Otto, Jenae 1879. T. III p. 210-249.

(λόγος) o dimostrazione. Alla prima obiezione degli avversari, che cioè la resurrezione sia impossibile da un lato ed inutile e dannosa, dall'altro perchè, la carne corrotta e decomposta non può ritornare nello stato primitivo, e d' altronde converrebbe ammettere che, o risorgendo integralmente tutte le membra esercitassero anche nell' altra vita le loro funzioni, o risorgendo imperfettamente si chiarirebbe l' impotenza di Dio, l' apologista risponde riconoscendo che la resurrezione della carne dev' essere integrale. Ma non è punto necessario che le membra conservino le loro primitive funzioni. Come vi è nella vita animale la sterilità e la castità , così Cristo fatto uomo carnale ci dette di quest' ultima mirabile esempio. E dimostrò colle guarigioni e resurrezioni di morti da lui operate come le imperfezioni del corpo spariranno nella futura resurrezione (c. 3-4). Nè si dica che è impossibile ricomporre la carne decomposta. Quell' onnipotenza di Dio, ripete anche qui Giustino, che dal protoplasma e da una piccola goccia forma ogni giorno nell' utero materno l'organismo, come non potrà richiamare alla vita della carne quella materia che molti degli stessi filosofi antichi riconoscevano indistruttibile? (c. 5-6). E nemmeno può dirsi indegna di resurrezione la carne, e fonte d' ogni peccato all' anima. Poichè carnale fu l' uomo fatto ad imagine di Dio; nè la carne è di per sè peccaminosa senza l'anima, e, posto che fosse tale , in questo sta l' opera salutare della redenzione (c. 7).

L' ultima obiezione degli avversari , che, cioè, non vi sia nella scrittura questa promessa della resurrezione cor-

porale, (c. 8), apre all' autore la via a quella che potremmo dire dimostrazione positiva. Perchè Dio avendo chiamato a vita e a resurrezione l' uomo, con questo comprese anche il corpo, parte integrante del composto umano. Se difatti l'anima è di per sè incorruttibile e divina, come riconoscono gli avversari, qual grazia vi sarebbe in questa promessa di resurrezione, se non fosse immortale il corpo? Il salvar l' anima non è opera di grazia, ma di natura. Soltanto ciò che è caduco può risorgere, e soltanto la carne, non l' anima, è caduca (1). Perciò Cristo risorse nella carne che era stata passibile, per mostrare in sè la resurrezione della carne (c. 9); e volle che i discepoli si accertassero sensibilmente ch' egli era risorto corporalmente, e da morte suscitò i corpi altrui. Anche i filosofi antichi, come Pitagora e Platone, avevan dimostrata l' immortalità dello spirito. Ma appunto per questo essa non basta « poichè se il Salvatore avesse solo promessa l' eterna vita dell'anima, che cosa avrebbe arrecato di nuovo e d' inaudito oltre ciò che avevan detto Pitagora e Platone? » (c. 10 p. 246).

Il quale ultimo argomento è notevole, come bene avverte l' Harnack (2) in quanto ci mostra da quel punto di vista gli Apologisti sostenevano la fede nella resurrezione della carne. La rivelazione come una nuova « filo-

(1) C. 10, (p. 244 Otto) ἀνάστασις ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου. πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει cfr. c. 8, e i luoghi corrispondenti di Tertulliano De resurr. carn. c. 18, Adv. Marc. V, 9.

(2) *Dogmengeschichte* I, 393.

sofia *divina* » deve elevarsi sopra la filosofia umana del Paganesimo ed essere soprarazionale. Ma d' altra parte in quanto è filosofia, cioè razionalità, non è che una continuazione della sapienza antica; e perciò il nostro apologista insiste nel dichiarare che la possibilità della resurrezione della carne era ammessa dai filosofi *antichi*, che riconoscevano la indistruttibilità della materia (1). E nell'uno a nell'altro aspetto la rivelazione apparisce come una divina integrazione della filosofia naturale.

Ora questa è appunto l'attitudine di Giustino e nell' Apologia e nel Dialogo, poichè anche quivi come nello scritto che esaminiamo si riconosce come un antico *discepolo* di Pitagora e di Platone, e ripete dal Giudaismo l'eresie gnostiche ch' egli presuppone e combatte (2), se anche non mostra d' aver sentita l' influsso della filosofia Alessan*dri*-

(1) C. 6, (p. 232) ἀλλὰ γὰρ ὁ μὲν περὶ τοῦ δυνατὴν εἶναι τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν ἱκανῶς ἀποδέδεικταί μοι λόγος κατὰ τοὺς ἐθνικούς. Sebbene l'idea della resurrezione fosse interamente *straniera* al pensiero classico, è naturale che i Padri Cristiani cercassero di ricollegarla ad esso. Nel medesimo modo che qui Giustino, anche il Pseudo-Giustino Cohortat, ad Graecos c. 27 (Patrolog. graec. Migne vol. VI p. 242-311) vuol dimostrare che nel X della Repubblica Platone conosce la dottrina della resurrezione. Ippolito Ref. IX, 10 la trova chiaramente (φανερῶς) indicata in un frammento d'Eraclito (f. 123 Bywater). E coll'antico padre l' ha creduto anche un recente illustratore il Lassalle *Heraklit Dunkel von Eph.* II, 186 ed io stesso Atti della R. Accad. di Sc. Morali e Pol. di Napoli, Vol. XXII 1889.

(2) De Res. c. 10

na (1). Nè quindi ci fu meraviglia che Ireneo e Tertulliano, come dimostrano le corrispondenze con quest' ultimo, talora anche letterali, dei testi, e forse anche Atenagora (2), tenessero presente e si giovassero di questo scritto, primo tentativo di una dimostrazione razionale di quella credenza cristiana.

A ogni modo la distribuzione di esso in una parte negativa e in una parte positiva si ritrova nello scritto d'Atenagora περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, che è la prima e vera Apologia sistematica di questa dottrina cristiana. Questo scritto che noi italiani conosciamo specialmente per la bella versione che ne fece il Gozzi, è documento notevole dello

(1) Harnack, *Die Ueberlieferung der griech. Apologeten*, in Texte und Untersuchungen, 1882 p. 163. Col quale non consento nell'ammettere così grandi somiglianze di questo scritto con Melitone di Sardi da potere attribuirglielo se la tradizione ci dicesse aver egli scritto sulla resurrezione. Non distingue l'a. di questo scritto come Melitone soltanto la ψυχή e il σῶμα; ma accanto ad essi pone il πνεῦμα come un terzo principio (τὰ τρία ταῦτα c. 10 p. 244 Otto); nè so perchè l'Harnack giudichi interpolato questo passo. Il contenuto si collega alla dottrina di Filone e dello Stoa, come gran parte delle intuizioni di Giustino.

(2) Il Donaldson, *History of the Christian Literature*, 1880 II p. 123 pone questo scritto fra Atenagora e Tertulliano. Quello che, a parer mio, rende verosimile la priorità del nostro scritto ad Atenagora, è che la discussione di questi intorno al λόγος τῆς ἀληθείας (De Resurr. cadav. 1) sembra un amplificazione di quella del proemio di Giustino (D. Res. 1).

spirito filosofico di questo cristiano Ateniese, ben più c[he]
l' altro scritto di lui, la Supplicazione per i Cristiani (1).
Si vede chiaro ch' egli trovasi in un ambiente pagano;
i suoi àvversari, i negatori della resurrezione, non sono
tanto gli gnostici, quanto i pagani (2). Già nella sua Apo-
logia, confutando l' accusa popolare contro i Cristiani, in-
colpati di nefandi « pasti Tiestéi », egli aveva affermato
energicamente questo elemento della fede cristiana (3).
Come mai potrebbe colui che crede nella resurrezione, of-
frire sè stesso in sepolcro vivente ai corpi devoti alla re-
surrezione? E tanto meno così turpe delitto è consenta-
neo ai costumi di chi sà che il corpo non sarà sottratto
al giudizio divino, come quello che partecipa alle azioni
dell' anima. Del resto l' Apologista qui, anticipando, ciò che
promette di svolgere in una discussione speciale (*Suppli-
cat.* 36 p. 82 Otto), assevera che l' idea della resurre-
zione non è aliena del pensiero dei filosofi antichi, spe-
cialmente Platone e Pitagora, i quali avevano detto che
le cose incorporee sono in sè stesse precedenti alle cose
sensibili, poichè i corpi constano dall' accumularsi e dal
congiungersi di elementi incorporei; onde nulla esclude

(1) Per l'elemento filosofico d'Atenagora rinvio al lavoro dello Schubring, *Die Philosophie des Athenagoras* 1882.

(2) Questo trasparisce dal passo De Resur. mort. 1, 13-15 p. 188 Otto).

(3) Suppl. pr. Christ. c. 35-36 (Corpus Apologet. Vol. VII p. 178 s. ed. Otto).

che, compiuta la dissoluzione dei corpi, da quelli stessi elementi onde sorsero da principio non vengano di nuovo ricomposti (Ib.).

Questo argomento storico-filosofico, così fugacemente accennato nell' Apologia, non riapparisce però nello scritto sulla Resurrezione (1), senza dubbio posteriore. Nella parte negativa di questo (ὑπὲρ τῆς ἀληθείας), che comprende i primi dieci capitoli, dopo un Proemio sulle cause dell' errore e dell' incredulità in attinenza con questo dogma (c. 1), l'Apologista esclude gli argomenti degli avversari e degl' increduli. Costoro, tenendo la resurrezione per impossibile dovrebber dimostrare che a Dio manchi o la potenza o la volontà di richiamare a vita i morti: che egli o nol possa o nol voglia (2). Ora l'una e l'altra ipotesi è assurda egualmente. Se Dio non potesse operare la resurrezione, bisognerebbe che gliene mancasse il sapere o il potere. Non il sapere, perchè egli che prima formò i corpi nella generazione, conosce l'organismo umano in tutte le sue parti ed elementi, nè può ignorare in qual modo richiamare i corpi a vita nuova (c. 2); non il potere, perchè qualun-

(1) Lo cito dalla recente edizione critica dello Schwartz, *Athenagorae oratio De resurrectione cadaverum* Leipzig 1891 (in Texte und Untersuchungen dell'Harnack e Gebhart. vol. IV, 2); ed accanto pongo l'indicazione della pagina della edizione precedente dell'Otto Corpus Apologet. Vol. VII Jenae 1857.

(2) Dilemma riprodotto più tardi da Giovanni Damascen. De Orth. fide IV c. 28 p. 29.

que sia l' origine prima del mondo (e Atenagora inclina manifestamente al dualismo platonico) (1), sarebbe inconcepibile che Dio non potesse ricomporre il corpo, egli che ebbe la potestà di crearlo (c. 3). E qui cade l' obiezione popolare di cui si era fatto eco anche Celso (v. sopra), dell'eventuale assimilazione del corpo umano in altri organismi, come di belve divoratrici, e di antropofagi. Questa mescolanza di elementi corporei sembrava rendere impossibile la resurrezione (c. 4). Al che l'Apologista risponde Dio aver dato ad ogni vivente organismo un nutrimento conveniente ed opportuno, il quale non appartiene mai alla medesima specie organica (c. 5); ed entrando in una sottile analisi del processo nutritivo, dimostra che ciò che è contrario alla natura d' un corpo, ne è eliminato naturalmente in vari modi (c. 6), e nel caso dei « pasti Tiestèi », avviene al meno che codesti elementi non passano a nutrire quelle parti del corpo in cui son penetrati, e che sole son necessarie al corpo di resurrezione (c. 7). Ma poichè tutto dimostra che il corpo umano, per divina disposizione, è destinato a non essere cibo altrui, così i pasti antropofagici sono mostruosi e nefandi, (c. 8).

(1) Cfr. ad es. questi luoghi Supplicat. 4, p. 20 (Otto) ἡμῖν δὲ, ecc. (Moller, *Die Kosmologie der griech. Väter* p. 122), l'altro dove dà la caratteristica della dottrina cristiana c. 10 p. 44. Il dualismo platonico, secondo il Timeo, è anche più chiaramente ripetuto nel c. 15 p. 66 ὡς γὰρ ὁ κεραμεὺς ecc., cfr. anche il Ritter *Gesch. d. christl. Philos* I p. 322, e Otto Prolegom. XLVIII.

All' altra obiezione volgare, che noi abbiamo trovata anche nelle fonti talmudiche, tratta dall' impossibilità in cui trovansi gli artefici di ricomporre l' opera loro una volta distrutta, replica rilevando l' immenso divario che intercede fra l' uomo e l' artefice divino, fra le opere d' arte umana e la natura, arte di Dio, (c. 9).

Nello stesso modo la resurrezione non può dirsi contraria al volere divino, perchè non è nè ingiusta nè indegna. Non ingiusta contro le nature spirituali, alle quali non nuoce in alcun modo nè menoma la dignità la resurrezione dell' uomo. Non contro le nature brute, perchè non esistono dopo la resurrezione, e se esistessero, sarebbero esenti da ogni servitù, perchè l' uomo risorto e senza bisogni, non si servirebbe più dell' altre creature; nè avrebber ragione di dolersi per non esser ammesse al privilegio della resurrezione, essendo per natura inferiori di grado. Non finalmente ingiusta contro l'uomo, composto di anima e di corpo; poichè all' anima che pure abitò in corpo corruttibile e passibile non si fa ingiuria congiungendola con un corpe immune di passione e di corruttela (ἄφθαρτον καὶ ἀπαθὲς) e tanto meno si fa al corpo che viene così nobilitato. E come non è ingiusto, così non è indegno il resuscitare il corpo; chè se non fu tale il crearlo corruttibile, molto meno sarà il ricomporlo esente da queste imperfezioni (c. 10).

Venendo ora alla dimostrazione positiva della resurrezione carnale (περὶ τῆς ἀληθείας λόγος), dopo alcune osservazioni metodologiche (c. 11), Atenagora ricava la verità della dottrina, dalla causa della creazione dell' uomo, dalla comune natura degli uomini, dal giudizio finale. Il fine della

creazione dell' uomo non può essere altri che l' uomo stesso, non Dio che di nulla abbisogna, e tanto meno l'altre creature; a quella guisa che gli uomini generano i figli perchè sieno e vivano di per sè medesimi (1). Or questa esistenza non può esser data a creature, le quali portano in sè, cioè nella propria razionalità, l'imagine di Dio, perchè sia sollecitamente estinta; bensì perchè sia sollecitamente estinta; bensì perchè perduri e si mantenga. E poichè non posson distruggersi quelle cose che son collegate per loro natura alla causa loro, così bisogna che l' uomo vivente sia conservato nella sua integrità originaria, cioè nell' anima e nel corpo. Nell' anima, affinchè rimanga essa nella natura in cui fu creata ed adempia il suo ufficio, di frenare, cioè, i desideri del corpo e discernere e giudicare. Nel corpo, perchè questo si muova e si trasformi com' è sua natura, nell' età, nella forma, nella grandezza, nella resurrezione, la quale non è che l' ultima e la più elevata di queste trasformazioni (2) (c. 12-13).

A questa origine rispondono la natura, il giudizio finale, e il fine della vita umana. E in primo luogo la na-

(1) L'espressioni e il concetto ricordano qui il Simposio platonico c. 12, p. 61, Schwartz, (p. 232 Otto).... τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐγκόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν παραμυθούμενος (ὁ ἄνθρωπος), καὶ ταύτῃ τὸ θνητὸν ἀπαθανατίζειν οἰόμενος.

(2) C. 12, p. 63, Schwartz, 238 (Otto) εἶδος γάρ τι μεταβολῆς, καὶ πάντων ὕστατον, ἡ ἀνάστασις ἥ τε τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον περιόντων ἔτι πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολή.

tura umana. Ben è vero che molti reputano argomento massimo della resurrezione il giudizio finale (1). Ma questo è escluso, da ciò che se gli uomini, che muoiono tutti, risorgono, non però quelli che risorgono saranno tutti giudicati, come i fanciulli: (c 14). Ora dunque la natura umana consta dell' anima immortale e del corpo congiunto ad essa nella creazione, e la vita e i suoi modi non appartengono all' anima sola o al sol corpo ma all'unione loro, affinchè dopo morte abbiano un fine comune. Ed è necessario che essendo il vivente uno nella sua vita intellettiva e razionale, tutte le attività sue sieno rivolte ad un sol fine; cioè che la generazione, la natura, la vita formino un armonia e un fine conveniente a natura. Ora il fine è uno se il vivente di cui è fine permanga nella sua costituzione, cioè sia identico nelle sue parti costitutive. E ciò avverrà se, decomposte una volta, si ricompongano nella unità primitiva. Non l'anima sola ma l'intero uomo ha la mente e la ragione che debbono perdurare, per-

(1) Le parole c. 14, p. 65, Schwartz 244 (Otto) πολλοὶ γὰρ τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον διαλαμβάνοντες τῷ τρίτῳ μόνῳ τὴν πᾶσαν ἐπήρεισαν αἰτίαν, sembrano all'Haller Op. cit. p. 322 n. alludere alla prevalenza di quest'argomento nell'insegnamento cristiano. Non si pronunzia l'Otto a q. l., ma cita un passo di Tertulliano De resur. c. 14, che sembra illustrarlo. (Cfr. Semisch *Justin. der Märt.* P. II, p. 136). Tuttavia a me par più probabile che qui s'alluda alla opinione dei giudei. Noi abbiamo trovato che nel Talmud si dà appunto a questo argomento del giudizio divino una importanza capitale.

durando i termini o gli oggetti loro. Che se la natura umana non perdura, invano fu congiunta l'anima alle passioni e ai difetti dell'anima: invano il corpo fu soggetto ai freni dell'anima. Inutile la ragione (νοῦς), la prudenza, la giustizia, la costituzione delle leggi, in una parola la stessa origine e natura umana. E poichè nulla di vano ha luogo nelle opere di Dio, così dev'essere del corpo creatura sua (c. 15).

Nè deve meravigliarci l'interruzione della vita per la morte; perchè non solo il significato di quel termine (di vita), ma anche la natura di ciò che permane è diversa. Le nature incorruttibili e immortali come l'uomo non han lo stesso modo di permanenza delle nature inferiori. Ma l'anima è immutabile, e il corpo ha l'immortalità per la mutazione (ἐκ μεταβολῆς τὴν ἀφθαρσίαν). Se la separazione dell'anima dal corpo e la dissoluzione di questo interrompe la continuità della vita, non per questo si deve disperare della resurrezione. Anche nel sonno, fratello della morte, c'è sospensione e incoscienza, non interruzione della vita (c. 16). Ora la resurrezione è l'ultimo di codesti mutamenti di cui ci offre tanti esempi la vita anche del nostro corpo (c. 17).

La provvidenza divina si rivela nel fine necessario della natura umana, e nel giudizio e nella sanzione che ne conseguita. Dopo aver dimostrato diffusamente che, data la provvidenza divina, codesto giudizio e codesta sanzione finale, quale non si ha in questa vita, è necessaria (c. 18-19), l'apologista dimostra che codesto giudizio non sarebbe equo se riguardasse, la sola anima o il corpo solo, non già l'uomo composto d'ambedue e responsabile delle proprie

azioni. Imperocchè o la morte è dissoluzione d'entrambi, e allora non v'ha giudizio dei buoni e dei cattivi, o se distruggendosi il corpo dopo morte, l'anima rimane incorruttibile, non vi sarà giusto giudizio; poichè anche il corpo, che è stato compagno delle fatiche all'anima, merita premio, e merita pena se avrà indotta l'anima in desideri e in appetiti sensibili a cui essa sarebbe per natura sua straniera (c. 20-21). Che anzi, le virtù umane sono possibili soltanto per l'esistenza della vita corporea e per i contrasti, bisogni e condizioni create da essa (c. 22). Le leggi medesime, e i comandamenti divini non son diretti all'anima sola nè quindi ad essa sola non imputabili, ma a tutto l'uomo, anima e corpo (c. 23). Da tutta questa dimostrazione, come in Tertulliano, apparisce un concetto del corpo, profondamente diverso dai motivi platonici onde muovevano gli Apologisti e specie Atenagora. Il corpo non è la pura materialità, altrimenti sarebbe irresponsabile, e nemmeno la « carne » peccaminosa di Paolo contrapposta all'uomo celeste o lo spirito, bensì è come un principio che sta di contro all'anima quasi con una sua coscienza, e come un uomo dentro l'uomo. Sott'altra forma riapparisce il dualismo pauliniano di « uomo esteriore » e di « uomo interiore ».

Ai tre argomenti sopra enunciati, Atenagora ne aggiunge all'ultimo un altro ricavato dal fine stesso dell'uomo. In ogni cosa di natura il fine è consentaneo all'essenza sua, onde l'uomo, essere razionale, deve avere un fine suo proprio. Questo non può essere l'insensibilità che è delle cose inanimate, o il piacere sensibile dei bruti, ma deve rispondere alla razionalità e immortalità

dell' essere umano (c. 24). Nè già la beatitudine dell'anima separata dal corpo, ma un fine comune ai due elementi da cui l' uomo è composto. L' identità umana nella resurrezione non può resultare che dalla riunione dell' identico corpo coll' identica anima. E la resurrezione intera è il fine assegnato all'uomo, onde si apre la via alla contemplazione della divinità (c. 25).

Questo ricco apparato d'argomenti onde Atenagora e gli Apologisti confutano la fede nella resurrezione, e lo salvano dagli attacchi del Paganesimo e dell'eresia, ha, come si vede, un carattere essenzialmente razionale. Salvo qualche accenno al motivo cristologico in Teofilo e in Giustino, l'opera apologetica sta nel giustificare filosoficamente quest' articolo di fede, traendo partito non più dalla analogie della natura, come i primi scrittori della chiesa, ma dalla dottrina antropologica che forma il fondo di questa dimostrazione. È chiaro però che una volta assicurato razionalmente questo articolo di fede, bisognava innestare questo ramo giudaico sul tronco ellenico del dogma ecclesiastico, cioè darne la elaborazione teologica. A questo appunto intendono i Padri della chiesa occidentale.

CAPITOLO QUARTO

L' ELABORAZIONE TEOLOGICA DEL DOGMA.

§ 1.

I Padri dell' occidente, Ireneo e Tertulliano.

Mentre gli Apologisti dànno della resurrezione la giustificazione razionale, i Padri antignostici che sopratutto fioriscono nella chiesa occidentale ne forniscono la sistemazione teologica dal punto di vista ecclesiastico. In questo lavoro mentre accettano alcuni dei concetti di Paolo, non abbbndonano punto tutto il sistema dell' escatologia millenaria a cui la resurrezione della carne era dalle sue origini intimamente congiunta. Anzi tanto più vi rimangono fedeli, perchè gli Gnostici ch' essi avevan da combattere avevano respinta, come vedemmo, questa parte dell'antica tradizione cristiana. Ireneo come Ippolito, Melitone, Tertulliano, Lattanzio, Commodiano, Vittorino, aderiscono ancora a queste speranze chiliastiche non meno di Papia e di Giustino e in generale della Chiesa d' Asia Minore (1). Essi si muovono incerti fra questa doppia intuizione del-

(1) Harnack, *Deogmengeschichte* I, 483 s. e il mio scritto « *Sulle Idee Millenarie dei Cristiani nel loro svolgimento Storico.* Napoli 1888 (Disc. inaug. della R. Università).

l'opera del Cristo, l' una futura nel venturo regno millenario, l'altra adempiuta nel passato colla incarnazione e colla redenzione, fra il Cristo dell'Apocalisse e il Cristo di Paolo. E quando a poco a poco dopo il terzo secolo le speranze chiliastiche s' andarono dileguando specialmente in Oriente, ne rimase come un avanzo nella dottrina della resurrezione della carne, che per un naturale processo storico s' andò distaccando dal tronco su cui era germogliata dapprima.

Quelle due correnti d' idee si riconoscono e si confondono ancora nei libri d' Ireneo, che nella sua larga polemica contro ogni forma di Gnosi, era naturalmente condotto a difendere questa parte della fede cristiana così ardentemente negata, specie dai seguaci di Valentino e di Basilide (1), i quali piegavano al Docetismo negando la realtà della carne del Cristo per escludere poi la salvazione della carne umana come fattura di Dio (V, 1-2, p. 1122). Nel V libro, interamente consacrato alla dottrina dell' ultime cose, sono contenute sparsamente le prove della resurrezione. Queste prove son tratte dalla onnipotenza e bontà divina (V, 3-4), dalla longevità dei Patriarchi, dal rapimento di Enoch ed Elia, dalla storia di Giona e da quella dei tre giovani gettati nella fornace (V, 5); dalla natura dell' uomo, come tempio di Dio e dello spirito, a cui appartiene come parte integrante la carne (V, 6); dalla resurrezione corporale del Cristo, e dalla promessa

(1) Iren. Contra Haer. I, 22. 2 (p. 669 ed Massuet. Patrolog. Graec. VII, Migne). II, 31. 3 (p. 824). I, 24; 27 3 (p. 689).

della resurrezione, fatta non allo spirito per sè immortale, ma alla carne per sua natura corruttibile (V, 7). Ma le prove più rilevanti son quelle che Ireneo ricava dalla presenza dello spirito in noi e dei suoi carismi, i quali ci rendono nature spiritali e ci avviano all' immortalità (V, 8-12); dalle resurrezioni dei morti operate del Cristo, quasi uno specimen della futura resurrezione (V, 13), dal fatto della incarnazione reale del Cristo (V, 14), e sopratutto dal nutrimento della nostra carne per l' eucaristia (V, 2-2). Questo argomento si può dire originale d' Ireneo, mentre gli altri accennati, si trovano già accennati dagli apologisti. Ireneo non fa che svolgere e determinare l' espressione d' Ignazio (Ephes. 20) che il sacramento eucaristico aveva chiamato φάρμακον ἀθανασίας. Se la nostra sostanza carnale si nutre del sangue e della carne del Cristo, è naturale che ne riceva la vita eterna e la resurrezione (1).

Nel seguito Ireneo descrive la lotta fra Satana e il Cristo e il trionfo finale di questo (V, 20, ss.). Il che gli apre la via alla descrizione dell' anticristo e al commento alle Apocalissi di Daniele e di Giovanni circa il regno millenario. Ma poichè questo lo conduce a parlare di nuovo dalla resurrezione e del ritorno finale di Cristo, così ritorna a parlare delle condizioni di questo risorgimento

(1) Contra Haer. III, 20, 1; IV, 33, 13.

(2) IV, 18, 5, (p. 1028), πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν, καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Χυρίου, καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην.

corporale degli eletti, (V, 31) (1). In uno dei capitoli precedenti (c. 9) Ireneo aveva preso in esame la parola di Paolo (1. Cor. 15, 19) « la carne e il sangue non erediteranno il regno di Dio », della quale si valevano gli Gnostici. Quivi aveva distinto tre principi nell'uomo, come Giustino, la carne, l'anima, e lo spirito. Coloro che son privi di codesto elemento salvatore, formatore e unificatore, lo spirito, sono veramente carne e sangue, cioè morti e privi del regno di Dio. Coloro invece che accoglieranno lo spirito di Dio saranno chiamati spirituali (*hi tales juste homines dicentur et mundi, et spirituales et viventes Deo* 9, 2). Se dunque la carne senza lo spirito di Dio è morta, e senza questo innesto spirituale non si salva (c. 10), è manifesto che a rigor di termini, solo gli pneumatici, cioè i giusti e gli eletti potranno risorgere. Questa conseguenza spesso rasenta Ireneo, senza mai formularla.

Nè poteva arrivarci perchè d'altra parte in un opposto ordine d'idee era condotto dalle sue tendenze chiliastiche. La rappresentazione sensibile ed anzi sensuale del regno millenario ch'egli dà negli ultimi capitoli del libro (V, 31-36) implicava necessariamente la resurrezione carnale (2). I santi che partecipano di quel regno sensibile, mangiano

(1) Cfr. su tutto questo Haller op. cit. p. 325 ss. Harnack, *Dogmengeschichte* I, 485 ss. H. Ziegler *Irenaeus der Bischof von Lyon* 1871 pag. 314-320.

(2) Su questo nesso v. Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1886 p. 109 s.

e bevono nella carne loro restituita (V, 33, 1) col Signore, gustando i frutti che la terra produce nella prodigiosa fecondità di quel periodo millenario.

Al pari d' Ireneo tutti quei Padri che combatterono i negatori del Chiliasmo, e dell'Apocalittica giudaico-cristiana, come Ippolito e Tertulliano, doverono anche difendere la resurrezione materiale della carne. D'Ippolito ci è noto che aveva consacrato a questa dottrina uno scritto speciale περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως dedicato a Mammea, madre d'Alessandro Severo, del quale ci avanzano pochi frammenti (1). Dai quali, e dai frammenti dell' altro suo scritto *De Anticristo*, dal Comentario a Daniele recentemente scoperto (2), e da quel che sappiamo intorno alla sua difesa degli scritti giovanniti, apparisce ch' egli riproduceva in sostanza il Millenarismo d'Ireneo, e quindi anche la resurrezione carnale, parte integrante di esso.

Chi però dette a questa dottrina uno svolgimento che rimase definitivo per la chiesa latina fu il grande teologo dell' Occidente, Tertulliano. Le idee del padre africano su questo punto oramai vitale e cardinale della dottrina ecclesiastica, si trovano sparsamente indicate in molti suoi scritti, ma specialmente nella vasta opera *De resur-*

(1) Editi in Siriaco e in latino dal Martin presso Pitra Analecta IV p. 61 seg. 330 seg. cfr. Lightfoot, *Clemens of Rome* II, p. 397, Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit.* II, 620 s.

(2) Cfr. il mio scritto, *Una nuova pagina di Storia dell'antica Chiesa, secondo una recente scoperta*, nella *Nuova antologia* 15 gennaio 1893.

rectione carnis. Sebbene questa appartenga al periodo montanistico dell'attività letteraria di Tertulliano, come ha provato il Noeldechen (1), tuttavia poichè nulla contiene che strettamente dipenda dal Montanismo, può ben considerarsi come documento dell'insegnamento cristiano sulla resurrezione, tanto più che le idee quivi espresse concordano nei punti essenziali con quello che da altri scritti tertullianei possiamo raccogliere (2); anche ammettendo che le tendenze millenarie dei Montanisti, a cui Tertulliano partecipava abbiano potuto esercitare qualche influenza su questa parte del suo insegnamento. Lo scritto sulla resurrezione è essenzialmente polemico; e mentre Atenagora aveva avuto principalmente di mira gli avversari pagani, qui gli avversari sono sopratutto cristiani, cioè gli Gnostici. E contro di essi Tertulliano svolge una critica vivace e originale talora nei concetti, sempre nella forma.

(1) Noeldechen, *Die abfassungszeit der Schriften Testullian's* (Texte und Untersuchungen di Harnack e Gebhart II Bd. p. 115 s. 1888).

(2) Sopra un punto soltanto differisce questo trattato dall' Apologetico. Quivi è detto che l'anima non può esser passibile di pena senza il corpo e nega perciò lo stato di pena dell' anima prima della resurrezione Apol. 48; *ideoque repraesentabuntur et corpora, quia neque pati quidquam potest anima sola sine stabili materia, id est carne;* mentre questa pena, per quanto imperfetta è ammessa in De resurr. carn. 17 De an. 58, cfr. Ritter, *Gesch. d. Christl. Philos.* I, 414. È notevole però che lo scritto del periodo montanista è qui meno recisamente materialista degli altri due.

Può sembrare, ed è sembrato a qualcuno (1), inesplicabile che Tertulliano abbia posta tanta cura nel sostenere la resurrezione dei corpi; egli che nella sua dottrina psicologica e conoscitiva inclinava tanto al sensismo e al materialismo stoico. Nello scritto « De Anima » la materialità dell' anima è significata a chiare note. Vi si dice che essa ha forma umana , colore, lucentezza (*tenera et lucida et aerii coloris et forma per omnia humana* c. 9 p. 311 s (2), e perfino è fornita di sesso (ib. c. 36 p. 362). Dio , col suo soffio , la infuse in tutte le parti del corpo, quasi forma interna di esso; ed è per ciò che la Scrittura parla della lingua riarsa del ricco epulone nell' inferno, del dito del povero Lazzaro e del seno di Abramo (ib. 9, 311 s.). Di questa corporeità si adducono anzi le ragioni; poichè un anima incorporea non potrebb' essere mossa dal mondo esterno che è corporeo , nè essa muovere il corpo. Senza questo l'anima non potrebb'essere passiva di alcuna pena (Ib. 6-7, p. 305-308 Apol. 48) , ed anzi si può dire , come dicevano già gli Stoici , che solo ciò che è corporeo è reale (De Carne Chr. 11, p. 446).

Se dunque l'anima è corporea, e in sè contiene le for-

(1) Haller, op. cit. p. 329, cfr. su questi punti Ritter op. cit. I, 411 s. Huber, *Philos. der Kirchenväter*. München 1859 p. 127 s.

(2) Cito le opere di Tertulliano secondo la edizione del Oehler, Q. S. *Tertulliani quae supersunt omnia* 3 vol. Lipsiae 1853-54. Per il « De Anima » mi riferisco alla edizione del Reifferscheid e Wissowa (Corpus Script. Eccl. Latin. Vol. XX) Vindobonae 1890.

me di tutte le parti del corpo umano, a che un secondo corpo? a qual fine essa dovrà essere, per usare l'espressione di Paolo, sopravvestita dal corpo di resurrezione? E se l'anima, come talora confessa Tertulliano, anche di per sè è punita dopo morte, a che un secondo giudizio e la resurrezione del corpo? A queste difficoltà non si può certo trovare risposta soddisfacente; poichè nella dottrina di Tertulliano lo Stoicismo e il Cristianesimo sono uniti, non combinati nè fusi in unità: « doppiamente realista, dice l'Haller acutamente, e come Stoico e come cristiano ». Ora se il realismo cristiano esigeva una completa *restitutio in integrum*, il materialismo stoico ne escludeva le condizioni e il significato.

Tuttavia conviene riconoscere che un altro ordine di idee s'incrocia con questo crudo realismo in Tertulliano, e ne tempera le conseguenze, nel senso cristiano (1). È un articolo fondamentale della fede cristiana che l'anima è immortale. E tale è per Tertulliano perchè è sostanza una e indivisibile, e perciò indissolubile (De An. 14 p. 318 s. 38, p. 364), ed è in uno stato di attività incessante (Ib. 43). Vero è che nella stessa anima si riproduce una distinzione simile a quella che nell' uomo vi è fra il corpo e l'anima; la quale consta di corpo e di spirito (Advers. Marc. V, 15 p. 320). Ma questo corpo dell' anima è diverso da quello sensibile ed esterno: poichè l'anima è invisibile e per la qualità di tal corpo e per la natura della sua sostanza (De an. 8, p. 309 s.):

(1) Cf. Esser, *Die Seelenlehre Tertullian's*, Paderbon 1893.

e, perciò si può dire che l'anima non ha in sè nulla di carnale (De Carn. Chr. 10 p. 455 *anima carnea non est*), e che essa si serve del corpo come d'un necessario strumento (de resur. 17, p. 488 s.).

D'altra parte Tertulliano insiste sul concetto dell'unità personale , della quale fa parte il corpo. Non solo come cristiano, ma anche come filosofo non si appaga della sola immortalità dell'anima. E se talora dice che l'anima pur da sola avrà il suo giudizio e la sua sanzione di premio e di pena, tuttavia riconosce che questo non è che uno stato imperfetto a cui deve tener dietro la perfetta vita, come la coscienza precede l'azione. Operare nel pieno significato l'anima non può senza il corpo carnale (1).

Ora in questa analisi del valore del corpo carnale sta, per Tertulliano, il cardine della questione e insieme l'originalità della sua ricerca. In questo punto difatti s' incontrano l' esigenze razionali e i motivi religiosi provenienti dalla fede cristiana ; sopratutto il motivo cristologico. Se Cristo è apparso nella carne e nella carne è risorto , la stessa resurrezione deve aspettare il cristiano. Ecco perchè Tertulliano combatte vivacemente ogni forma di Docetismo, e alla fine del suo scritto *De carne Christi* dichiara che l' altro *De resurrectione carnis* non è che una continuazione di quello. Il presupposto della resur-

(1) De res. carn. 1, *quantum enim ad agendum de suo sufficit, tantam et ad patiendum. Ad agendum autem minus de suo sufficit. Habet enim de suo solummodo cogitare, velle, cupere, disponere. Ad perficiendum autem operam carnis expectat.*

rezione della carne umana è la realtà della carne del Cristo.

Seneca e Paolo avevan considerata la carne come fonte d' ogni peccato (1). Tertulliano, preceduto su questa via da Giustino e da Atenagora, ne rivendica la dignità. E per un doppio rispetto; per la condizione stessa della natura umana, e per la forma propria del nome cristiano. L'affinità che corre fra il corpo umano e il mondo materiale non è tale che ne escluda il profondo divario (De res. Car. c. 5-7). Nella creazione l'uomo occupa un posto privilegiato, come quello che non fu soltanto, come il mondo, prodotto dalla parola di Dio, bensì esci dalle sue stesse mani, onde si può dire che il mondo sia creato per lui (2). L'avere Dio tratta la carne dalla materia e plasmata colle sue mani, implica che essa sia purificata, ed elevata a tal grado che la fragile argilla potesse poi divenir capace di accogliere poi il verbo, cioè il Cristo; concetto questo che ritroviamo poi in Dante (Par. VIII, 145, ss.).

> E quinci puoi argomentare ancora
> Vostra resurrezion, se tu ripensi
> Come l'umana carne fèssi allora,
> Che li primi parenti intrambo fênsi.

(1) Per l'uso di questo termine fra gli Stoici, cfr. Senec. Ep. 65. Cons. ad Marc. 24. Persius Satyr. II, 62. Zeller, *Theolog. Jahrb.* 1852 p. 293 e seg. Baur, *Drei Abh. zur Alt. Phil.* herausg. von Zeller 1876 p. 406.

(2) Adv. Marc. I, 13 Mundum homini, non sibi fecit. cf. II, 8.

E solo per questa trasformazione dell' argilla in carne il corpo poteva divenire il *vas spiritale*, l' abitacolo dell'anima. Il nesso loro anzi fu ed è così intimo che non puoi pensare alcuna attività dell'anima che sia dissociata dal corpo, e più che strumento dell'anima diresti il corpo compagno e compartecipe dei suoi destini (*consors et cohaeres*).

Ma oltre a questo, i Cristiani sanno che vera salute e redenzione non vi è al di fuori della carne; onde *caro salutis est cardo*. Solo la carne difatti riceve in sè stessa gli atti esterni dei sacramenti, il battesimo, il crisma, l'imposizione delle mani, l'eucaristia, per trasmetterne le benedizioni e l'efficacia all'anima, quasi viatico d'immortalità. Solo il corpo si esercita nelle opere di astinenza, di verginità, di martirio. Ora tutti questi tesori di grazie che Dio ha prodigati sull'opera delle sue mani, sul vaso ripieno del suo spirito, non possono andare perduti nella dissoluzione. Onde a ragione Paolo chiamava il corpo « tempio di Dio » membra di Cristo (1). L'analogia fra il corpo e il « vaso » o « strumento » non tiene poichè il vaso o lo strumento è diverso sostanzialmente da chi l' adopera. Invece la carne è creata coll' anima nello stesso atto generativo, in modo che quella unione che si forma nella origine della vita debba poi per necessità ricomporsi (De An. 27 p. 344 ss.;

(1) Nota giustamente l' Haller op. cit. p. 332 che Tertulliano adopera senza distinzione i termini di σῶμα e σάρξ senza avere una idea chiara del valore teologico del concetto di σάρξ secondo Paolo.

ib. 36 p. 362 de resurr. c. 45). Ecco perchè l'Apostolo chiama il corpo « l'uomo esteriore » come correlativo dell'anima (De resurr. c. 16).

Così Tertulliano sente e dimostra che il rivendicare la dignità della carne è la sola via per assicurarne la salvazione; che solo se il corpo non è più il carcere o il servo dell'anima ma il compagno, può esser fatto partecipe dei destini immortali di essa. E in questa dimostrazione egli combina l'antropologia e la rivelazione, la ragione e l' autorità, il Traducianismo e la cristologia. Ma non dimentica perciò i motivi analogici della resurrezione di cui si eran valsi i più predecessori fino da Clemente Romano; anzi gli ripete con variazioni e movenze sempre vivaci ed originali. Poichè Dio prima che per la rivelazione scritta si manifestò nella sua opera, e i profeti stessi non sono che discepoli della natura (De resurr. 12 p. 481 s.). Nè è a dubitare che Dio non resusciti i morti, egli che tutto risuscita. Poichè dovunque giri lo sguardo, ti si presentano segni di questa resurrezione nella natura. Tertulliano ricorda la vicenda del giorno della notte. Il giorno è come sepolto nelle tenebre della notte; tutto si discolora e si fa muto. È come un piangere universale il giorno *che si muore*. Ma il giorno risorge col nuovo sole, uscendo dalla notte come dal la sua tomba; mentre nella notte le stelle che impallidivano nel giorno, rifulgono. E rifulge la luna, che muta nelle sue fasi. Inverno ed estate, primavera e autunno ritornano con regolare vicenda. E secondo essa rifiorisce la terra che si riveste di piante. Ora è mirabile questo ordine che distrugge per rinnovare. Ciò che noi troviamo era un tempo, ciò che noi perdiamo, ritornerà: testimonianza

universale della futura resurrezione dei morti; perchè è assurdo il pensare che questa legge universale non valga per l'uomo. (De res. 12, p. 481 s. Apolog. 48 151 s.). Queste immaginose analogie ritroviamo con fine eleganza descritte, nel suo bello stile, anche da Minucio Felice nell' « Ottavio », le cui relazioni letterarie coll' « Apologetico » di Tertulliano sono ancora un problema per la critica, quando ammonisce che la natura universa adombra il conforto della futura resurrezione dei nostri corpi, che, nel sepolcro, come gli alberi nell' inverno, aspettano la loro primavera (1).

Al perfetto giudizio dell'anima e all'adempimento della giustizia divina Tertulliano del resto riconosce necessario che l'anima rivesta la sua spoglia (De resur. 17 Apol. 48 p. 292). Se non chè nella resurrezione questa perderà ogni imperfezione e caducità (De resurr. 57 p. 543), ed anzi il sesso femminile si trasmuterà del maschile (de cultu foem. I 2, 704).

A questi argomenti razionali e naturali Tertulliano unisce ma in secondo grado le prove scritturali, alle quali lo costringevano gli Gnostici che avevano interpretato le parole della rivelazione in senso allegorico e spirituale (De res. 18, 39). Egli consente bensi che vi sieno espres-

(1) Min. Fel. Octav. c. 34 p. 48 s., ed. Halm (Corp. Script. Eccl. Latin. Vol. II). « Vide adeo quam in Solacium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur..... ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno... expectandum nobis etiam corporis ver est ».

sioni che hanno questo senso figurato così negli Atti degli apostoli come nelle lettere di Paolo (c. 23-31); e riconosce perfino il significato politico della visione d'Ezechiele. Ma la maggior parte dei luoghi biblici dell'antico e del Nuovo Testamento ch'egli commenta con sottile industria (c. 32-56) (1) confermano mirabilmente, per lui, quello di che la ragione aveva certificati, la resurrezione ventura dei nostri corpi.

Così tutto quello che la riflessione filosofica e teologica precedente aveva detto intorno a questo punto dell' insegnamento cristiano vien ripreso e rifuso da Tertulliano in una elaborazione originale, onde la dottrina della resurrezione prende nell' opera sua una forma compiuta e d'ora in poi definitiva. La tradizione centrale della Chiesa può avere aggiunto qualche ritocco al quadro, ma le linee organiche non solo, sì anche le masse, come direbbero i pittori, e l'intonazione del colorito rimangono sempre quelle medesime che sono fissate negli scritti del Padre Africano. Il che non toglie che voci dissidenti qua e là non sorgessero; ma a sempre più larghi intervalli. Una di queste voci che ebbe più lunga eco, venne naturalmente, intorno all'età di Tertulliano, dalla scuola cristiana d'Alessandria.

(1) Su questo punto rinvio all'Haller, *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, 1892 p. 334, ss.

§ 2.

I Padri Alessandrini

Se intorno al principio del terzo secolo il dogma della resurrezione si può dire stabilmente fissato nella forma realistica che aveva avuto specialmente da Tertulliano, lo spirito della dottrina di Paolo non mancò di rifiorire di tempo in tempo nei più alti e liberi intelletti della Chiesa. Nel tempo stesso che il Padre Cartaginese dava quella formula alla Chiesa dell' occidente che inclinò sempre all' interpretazione sensibile della resurrezione, i Padri gnostici d'Alessandria continuavano la tradizione spiritualistica, movente da Paolo. In una atmosfera intellettuale com' era quelle d' Alessandria, satura, per così dire, della speculazione ellenistica e della filosofia religiosa degli gnostici, era naturale che il pensiero cristiano si mantenesse alieno dalla forma grossolana e volgare della fede nella resurrezione per guadagnare a questa credenza cristiana le classi più colte del mondo giudaico pagano circostante.

Quale opinione professasse intorno a questo punto Clemente d' Alessandria, non è possibile definire precisamente, poichè egli stesso non compose il promesso trattato intorno alla Resurrezione (1). Pure le linee generali del-

(1) Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria* 1886 p. 111 Haller, op. cit. p. 338.

La più vigorosa opposizione contro il materialismo di Tertulliano, si deve però ad un altro suo contemporaneo d' Alessandria, Origene. Lo scritto di lui περὶ ἀναστάσεως, composto, come pare, in due libri (Euseb. H. E. VI, 24, 2) è perduto; e solo ce ne avanzano pochi frammenti, conservatici dalla Apologia che ne fece Pamfilo di Cesarèa, e sopratutto dalla confutazione di Metodio d' Olimpo, da poco integralmente scoperta in un antica versione slava (1). Ma combinando questi scarsi frammenti con quei luoghi delle sue opere dove egli s' esprime sulla resurrezione, (segnatamente De Princip. II, 10 Contra Cels. III, 41; IV, 57; V, 17-23; VI, 29) possiamo con molta approssimazione ricomporre il pensiero di lui su questo argomento.

Che Origene neghi addirittura la resurrezione, come alcuni critici recenti hanno affermato (2), non risponde nemmeno a ciò che sappiamo dello scritto perduto, ed è escluso poi dagli scritti d'Origene che possediamo. Il processo della *apocatastasi* universale si compie necessariamente nella resurrezione dei corpi. Nè meno degli altri scrittori cristiani Origene insiste sulla necessità etico-religiosa della resurrezione. Sarebbe assurdo, diceva anche nello scritto

nico-filoniano di Clemente cfr. Merkel, *Clemens Alexandr. in ihrer Abhängigkeit von der griech. Philos.* 1879 p. 28 e sgg.

(1) Bonwetsch, *Methodius von Olympus* I, Erlangen 1891 cfr. l'indicazione dei frammenti presso Harnack, *Gesch. d. Altchristl. Literatur* I 384, 1893.

(2) Redepenning, *Origenes* 1841-46 II, 127, Dénis, *La philos. d'Origène* p. 325, 1884.

sulla resurrezione, e ripete anche nell' opera περὶ ἀρχῶν, (1) che l' anima abbia peccato in un corpo e sia punita in un altro; o che il corpo dei martiri che come quello del Cristo ha sofferto tanto, possa venir defraudato del premio. Nè può essere coronata la sola anima, poichè ai vizi di natura e all' ingenita libidine resiste la carne per Cristo, raggiungendo la perfezione della castità solo con grave fatica (2).

Ma non può negarsi che Origene, ostile assai più di Clemente ad ogni tendenza chiliastica ed escatologica (De Princ. II 11), fosse inclinato naturalmente a sacrificare la perpetuazione dell' elemento materiale e sensibile nella esistenza del mondo futuro. Nè diversamente poteva pensare un discepolo di Ammonio Sacca, e condiscepolo di Plotino. Egli accetta bensì la formula ecclesiastica di « resurrezione della carne », e riconosce che nel gran giorno finale l' anima umana sarà ricongiunta al corpo (3). Ma se difende la resurrezione di *questo corpo*, e anche della

(1) Frammento 17 dall'Apologia pro Orig. di Pamfilo presso Origenis Opp. ed. De la Rue, Migne Patrolog. graec. T. XI p. 92 s. e Origene presso Hieronym. Ep. 98 ad Pammach. (Ib. col. 97) De Princip. II 10, 1. (Orig. Opp. p. 233 s.).

(2) Fr. 17 l. c.

(3) Sulla dottrina della resurrezione in Origene cfr. in generale Bigg, *The Christ. Platonists* ecc. p. 225-27 Harnack, *Dogmengesch.* I, 553 Stockl, *Gesch. d. chr. Philos. zur Zeit der Kirchenväter.* 2 ed. Mainz 1891 p. 141 s. Ramers, *Orig. Lehre v. d. Auferst. d. Fleisches* 1851.

carne (e Pamfilo di Cesarea nella sua Apologia insisteva su questo punto) (1), non sa consentire però la resurrezione di *questa carne*. Riprendendo il concetto di Paolo, considera il corpo di resurrezione come un *corpus spirituale*, radioso e glorioso come i corpi angelici e luminoso come gli astri del cielo; e come combatte quindi coloro che negano la resurrezione, così d' altra parte respinge la sentenza degli altri « qui valde vilem et abjectum sensum de resurrectione corporis introducunt » (2).

Incerto dapprima fra le due opposte conseguenze a cui spingevano il suo pensiero da un lato la dottrina della Chiesa e dall' altro le sue convinzioni neoplatoniche, ad ammettere cioè l'eterna durata del corpo e la negazione d' ogni corporeità nella finale rigenerazione come incorporea era la condizione originaria degli spiriti, (De Princ. I. 6, 4. II 3, 7), Origene trova più tardi come una via d' uscita nel suo concetto della materia, docile all' opera del creatore e suscettiva di tutte le forme (III, 6. 3). Data una tale natura, essa può quindi anche nel corpo umano essere sublimata in natura spirituale perdendo la sua gravezza terrena; e così il corpo appartenendo a questo mondo (o Eone) può divenire un corpo degno dell'altro eone.

Questo implica che, per Origene, non vi sia disconti-

(1) Intorno a Pamfilo e alle sue relazioni con Origene, si vede l'Harnack, *Gesch. d. altchr. Literatur* II p.

(2) De Princ. II, 10, 3 Hieronym Ep. 38 (Ib. col. 97) « Sibi autem utramque displicere sententiam (Origenes dicit), fugere se et nostrorum carnes et haereticorum phantasmata ».

nuità fra l'uno e l'altro. Dovunque egli tocca della resurrezione, ritorna sull'imagine Paulíniana del seme e della spiga, simbolo di codesta continuità; imperocchè il corpo di questo secolo è al corpo del secolo venturo quello che il germe alla pianta che ne germoglia; e così il corpo corruttibile ottiene l'incorruttibilità trionfando della morte (1). Come il corpo nostro è il medesimo di quello di trent'anni sono, e i tratti che distinguono la individualità e la struttura rimangono inalterati, e solo mutate sono le molecole, così avverrà che il corpo futuro, pur conservando integralmente le parti più nobili del corpo presente, ne avrà perduto le funzioni più infime. Questa trasfigurazione (μετασχημάτισις) implica dunque la continuità. L'anima ha inoltre un potere assimilativo e creativo (λόγος) capace di attrarre dal corpo decomposto gli elementi a lei confacevoli, e ricostruire un suo corpo (2).

Così dunque è lecito parlare di una germinazione dei morti della terra, e di coloro specialmente, nei quali la forma sostanziale la *ratio* del corpo perdurando, potrà es-

(1) Contra Cels. III, 18, 19 V, 14 ss. Fr. 18 (dall'Apologia di Pamfilo Migne Patrolog. XI p. 93). De Princ. II 10, 2.

(2) De Princ. II 10, 3; III, 6, 4 segg. Sel. in Psalm. I, 3. Contra Cels. V, 22. Più accentuato apparisce il dualismo nel fr. 19 dello scritto sulla resurrezione (dal libro di Metodio sulla resurrezione, riferito da Fozio, Bibliotec. cod. 224. Migne Patrolog. Graec. XI col. 94. Quivi sono illustrati i racconti biblici di Lazzaro e del ricco, e dell'apparizione di Samuele, per concludere διδάσκουσιν ὅτι καὶ νῦν τῇ ἀπαλλαγῇ σώματι χρῆται ἡ ψυχή.

sere resuscitata dal volere divino (1). Se non chè, come il nuovo corpo sarà conforme al mutato ambiente in cui si trova, così sarà anche proporzionato ai gradi diversi di purità e di perfezione dell' anima che riveste. Il corpo del malvagio non potrà sortire quella dignità e quella gloria di che è rivestito il corpo spirituale di coloro che avranno meritato di conseguire la gloria del cielo (2). Poichè solo al corpo spirituale degli eletti sembra si possa attribuire quella natura eterea e imponderabile di cui parla Origene (3). Respingendo egli la dottrina della morte dell'anima ammessa da alcuni (Euseb. Hist. Eccl. VI. 37, p. 232 ed. Schwegler), sembra ammettesse che, mentre l' anime elette salivano al cielo (4), le altre non ancora purificate vengano in uno stato di pena come redente da un fuoco purificatore (5), al quale egli, al pari di Clemente, dà un significato simbolico.

(1) Fr. 18 (Ib. p. 92) « de terrae pulvere suscitantur a mortuis ex omnibus locis ii quibus ratio illa substantiae corporalis in ipsis corporibus permanebat, quae in terram prolapsa Dei voluntate iterum suscitantur ». Hieronym. Ep. 38 ad Pamm. Ib. col. 97.

(2) De Princ. II 10, 3 (Orig. Opp. p. 236) III 6, 4.

(3) Presso Hieronym. Ep. 38 ad Pam. (Orig. opp. ed. cit. col. 97) « aliud nobis spirituale et aethereum promittitur quod nec tactui subjacet, nec oculis cernitur, nec pondere peregravatur ». In questo corpo spirituale anzi sarà la piena vigoria dei sensi più alti. Ib. V in illo autem corpore spirituale toti videbimus, toti audiemus, toti operabimur ».

(4) Orig. Hom. II in Reg. I.

(5) Contra Cels. V, 15: VI, 26. Hom. in Luc. XIV.

Così Origene cercava di ricondurre la dottrina della resurrezione ai principi dell' interpretazione paulinia̧na. I suoi successori l' oltrepassarono su questa via, e mentre sappiamo di alcuni Origenisti che dicevano il corpo di resurrezione essere di « forma sferica » come i corpi stellari, opinione attribuita malamente allo stesso Origene (1), così alcuni cristiani accusavano questi di avere asserito che il Salvatere abbandonò il suo corpo nel sole; idea probabilmente d' origine gnostica, e che sappiamo essere stata professata al tempo di Pamfilo (Apol. 7) da alcuni che si fondavano sulla interpretazione d' un luogo biblico (Psal. XIX, 4) « pose nel sole il tabernacolo suo » (2).

Questa nuova germinazione gnostica che veniva su dalle dottrine d' Origene doveva provocare naturalmente una reazione della chiesa non solo contro gli ultra origenisti, ma contro il loro stesso progenitore. Fra tutte le dottrine di lui quelle che fu assalita con più veemenza fu appunto quella della resurrezione (3). Questo movimento antiorigenista sembra si formasse già in Alessandria. Sul principio del quarto secolo componeva con questo spirito uno

(1) Bigg. op. cit. p. 226.

(2) Origene applica nella questione sul corpo del Signore i principi generali che valgono per quello dell' uomo Contra Cels. II, 62; III, 41 cf. Denis, Origéne p. 297. Bigg. op. cit. p. 226.

(3) Cf. Westcott, *Origen and the Beginnings of Chr. Philosophy* in Essays in the Hist. of Religious Thonght in the West. London 1891 p. 243 s.

scritto περὶ ἀναστάσεως Pietro d'Alessandria, di cui ci avanzano alcuni frammenti (1); come anche contro l'Origenismo e il sistema allegorico sembra fossero diretti i due libri di lui περὶ ψυχῆς. (2). Più direttamente contro il libro d'Origene, e forse con maggior successo, scrisse un dialogo περὶ ἀναστάσεως Metodio d'Olimpo, un tempo suo seguace, negando, come pare, che il corpo sia cattivo in sè stesso e carcere dell'anima; e sostenendo, nel senso del realismo ecclesiastico, l'incorruttibilità del corpo di resurrezione. Da tutta la polemica di Metodio contro Origene e dalla dottrina sua ch'ei gli contrapponeva, nella cui esposizione non possiamo quì addentrarci perchè esce dai limiti che abbiamo imposti al nostro lavoro (3), apparisce ch' egli ritornava a quella intuizione materialistica dell' anima e dello spirito umano che i teologi Alessandrini avevano combattuta, e dalla quale Origene aveva mirato a sviare lo spirito cristiano. In Metodio riapparisce la tendenza stoica che abbiamo trovata già chiara in Tertulliano, nonostante la for-

(1) Pitra, Analecta IV p. 189-193; 426-29. Harnack Gesch. d. altchr. Liter. I, 446.

(2) Harnack, op. cit. l. c. Nulla invece sappiamo d' un altro scritto περὶ ἀναστάσεως di un tal Sesto (Euseb. V, 27), probabilmente più antico e forse contemporaneo d'Ippolito (Harnack, *Geschichte* ecc. II, 758 s.).

(3) Rinvio su questo punto specialmente al Ritter, *Gesch. d. chr. Philos.* II p. 4-13. Möhler *Patrologia* II, 76, e per le notizie letterarie relative a Metodio, oltre il lavoro citato dal Bontwetsch, all'Harnack, *Gesch.* n. I 468, ss.

ma platonica della sua trattazione, che egli combina con elementi aristotelici (1).

La polemica di Metodio contro Origene non valse naturalmente a distruggerne le dottrine e a menomarne l'efficacia. E come nella scuola catechetica d' Alessandria Origene ebbe dei seguaci fra i suoi successori, così anche nella Palestina, accanto ad Eusebio, sorsero dei difensori delle sue dottrine: e specialmente quanto alla sua teoria della resurrezione presero a difenderne l'ortodossia, contro le accuse di Metodio, Panfilo di Cesarea e il Pseudo Adamanzio (2). Più tardi, le così dette tre stelle di Cappadocia, Basilio, Gregorio Nanzianzeno e Gregorio di Nissa ne continuarono le tradizioni e lo spirito; e come i primi due

(1) Metodio dimostra contro Origene che la forma non può separarsi dalla materia, e quindi nemmeno l'anima dal corpo, poichè questa è la natura delle creature. Solo Dio, che è scevro d' ogni passione, può essere incorporeo. L'anima invece deve pensarsi come una natura corporea; e Metodio lo dimostra ricorrendo all' argomento stoico che solo il corporeo può muovere il corporeo; presso Phot. Cod. 235. Questo stesso punto di vista riapparisce più tardi anche nello scritto περὶ ἀναστάσεως di Giovanni Filopono, cristiano aristotelico scrivente verso la metà del sesto secolo, combattuto poi dal vescovo Conone di Tarso, i cui frammenti ci avanzano presso Fozio e Niceforo (Phot. cod. 21).

(2) L' autore ignoto del dialogo « De recta in deum fide » che va sotto il nome di Adamanzio, e scriveva al principio del quarto secolo (cfr. Harnack. Gesch. I 478 ss.), si è giovato largamente pur combattendolo, dello scritto di Metodio περὶ ἀναστά σεως, Zahn, *Zeitschrift für Kirchengesch.* IX (1888) p. 222 ss.

composero una antologia dagli scritti origeniani (φιλοκαλία) per diffonderne le idee, così il Nisseno nelle sue dottrine antropologiche serba tracce non dubbie dell'Origenismo (1), ed anzi riproduce la dottrina origeniana nei suoi punti essenziali.

§ 3.

Cenno sulle vicende ulteriori della dottrina intorno alla resurrezione.

Chi seguisse le vicende successive di questa dottrina nella Chiesa, potrebbe assai agevolmente discernere le due correnti, spiritualistica e realistica, penetrare variamente e sovente mescolarsi in una comune direzione. Ma se la tendenza, che movendo da Paolo aveva toccato il sommo in Origene manifesta la sua vitalità di tempo in tempo nel pensiero cristiano, l'altra tenne il campo nella Chiesa d'occidente combinandosi con quelle esigenza profonda che la chiesa nell' interesse religioso aveva di moderare da un lato le intemperanze dell'ascesi come del libertinismo, che scaturivano egualmente dal dualismo psicologico e dal dispregio del corpo materiale; e dall'altro di conservare nella dottrina della resurrezione l'espressione più eviden-

(1) Cf. Hilt, *Des h. Gregor von Nyssa Lehre von Menschen*, Köln 1890 spec. p. 45 ss. Harnack *Dogmengesch.* II (1887), 149.

te ed intuitiva della sopravvivenza individuale nell' altra vita (1). Onde poi Dante cantò (Parad. XIV, 61).

Tanto mi parver subiti ed accorti
E l'uno e l'altro coro a dicere: *Amme,*
Che ben mostrâr disio de' corpi morti.
 Forse non pur per lor, ma per le mamme,
Per li padri, e per gli altri che fùr cari,
Anzi che fosser sempiterne fiamme

Nè le negazioni gnostiche della resurrezione non mancarono di riprodursi anche nell' età seguenti. Come gli Gnostici e i Manichei, anche i Catari sostennero il corpo essere opera del demonio, strumento esteriore dell'anima e senza libera partecipazione al bene e al male: e alle loro opinioni s'accostarono poi i Begardi. La stessa opposizione fu poi sostenuta, movendo da principi contrari dai così detti Libertini nel periodo della Riforma, contro i quali polemizzò vigorosamente Calvino.

Il perdurare delle opposizioni eretiche rese necessaria d'altra parte la vigile difesa della chiesa su questo punto dogmatico. Nè quindi fa meraviglia che contro le difficoltà

(1) È lo stesso motivo che aveva indotto Origene a rilevare la continuità dei due corpi, di resurrezione e umano, come dipendente e preparata dalla permanenza della forma o « ratio » del corpo umano nella mutabilità dei suoi elementi Contra cels. V, 23 s. Sel. in Psal 1, cfr. Baur, *Lehrb. d. chr. Dogmengesch.* Leipzig 1867 p. 139 s.

popolari e l' opposizione dei platonici contro l' idea della resurrezione reagisca vivamente Sant' Agostino (De Civ. Dei 13, 16, 17), insistendo, contro gli Origenisti specialmente, sulla identità materiale del corpo attuale e del corpo futuro (1), al pari di Girolamo (2), e dando anzi a codesta affermazione dell'identità un significato il più rigoroso e letterale (3), anche se talora sembra inclinare al concetto di una carne spirituale (De Civ. Dei, 22, 16 26). Oramai la dottrina origeniana dopo la fine del quarto secolo era sempre più considerata come eretica. La sua decadenza segnava la vittoria del tradizionalismo sulla speculazione spiritualistica. La dottrina della Apocatastasi e della finale liberazione del demonio, adottata già anche da Gregorio di Nissa; (4) l' interpretazione delle pene infernali come pene della coscienza; l' idea della creazione di sempre nuovi mondi, venivano sempe più abbandonate come eretiche al pari di quella che ne era come il centro, l' interpretazione spirituale della resurrezione del corpo. E sebbene i Padri di Cappadocia l' avessero accolta pur con molte modificazioni, l' opposizione di Metodio e più tardi d' Epifanio (Haer. 64, c. 12 ss.) contro l' idea origeniana della resurrezione, sostanzialmente trionfò, e la

(1) August. Enchir. ad Laur. c. 88. Civ. Dei 22, 17; 20, 20, 20 Adv. Faust. 11, 3. Serm. 256 n. 2; 214 n. 6.

(2) Adv. Jovin. I, p. 778 (IV ed Martianay) Ep. 38 ad Pamm.

(3) Civ. Dei 22, 19, Serm. 243 n. 3.

(4) Cfr. la seconda parte del suo scritto περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως (Greg. Nyss opp. T. III, p. 181 s. ed Oehler) Orat. catech. 8, 35.

fede nella perfetta identità del corpo di resurrezione col nostro corpo, avvalorata dall' autorità di Girolamo e d'Agostino, rimase come la sola credenza ortodossa ed accettata comunemente. Con che non veniva soltanto escluso l'Origenismo, ma anche l' estrema opinione degli Ieraciti e di alcuni monaci egiziani, secondo i quali dovrà resuscitare un altro corpo (1).

Ma nonostante la condanna pronunziata contro Origene sotto Giustiniano, l' Origenismo riapparve in Scoto Erigena, che insegnando il ritorno di tutte le cose in Dio, veniva a dare alla risurrezione un significato simbolico e spirituale (De div. Nat. 2, 11). E fu necessario che i Dottori scolastici, e specialmente Duns Scoto e San Tommaso (2) riprendessero in esame il dogma della resurrezione difendendolo da' nuovi assalti, non senza però conservare qualche leggera traccia del senso spirituale di Paolo e d'Origene. Anche l'Aquinate ammette difatti nell' anima, separata dal corpo, una propensione verso di esso (*habitus*) che nella resurrezione s' effettua pienamente. Se il composto come tale è migliore e più perfetto che non la parte da sola, la perfezione e la gloria della natura umana implica l' integrità di essa e il rinnovamento

(1) Epiph. Haer. 47, 1; 83 cfr. Klee, *Storia dei Dogmi* (trad. it.) 1854, II p. 242. Questa opinione fu poi riprodotta da molti anche nei tempi posteriori, p. e. dai Sociniani, dagli Arminiani e dai seguaci del Veigel.

(2) Thom. Sum. Theol quaest. 69 art. 1; qu. 56 art. 1-2 qu. 75 e 76. Duns. Scot. Sent. 4, dist. 93 q 1.

dell' universo richiede il rinnovamento della natura umana nella sua totalità (1); onde sebbene l' anima possa essere beata, nella contemplazione di Dio, indipendentemente dal corpo, la perfezione della beatitudine importa la sua riunione col corpo, per la quale se la beatitudine non cresce in ordine intensivo , s' accresce in forma estensiva : concetto che Dante ha espresso mirabilmente in quei versi del Paradiso XIV, 43 (2).

> Come la carne gloriosa e santa
> Fia rivestita, la nostra persona
> Più grata fia, per esser tutte quanta,
> Perchè s'accrescerà ciò che ne dona
> Di gratuito lume il sommo Bene,
> Lume che a lui veder ne condiziona

Da questo concetto che la pienezza della vita spirituale non si raggiunge senza l'organo corporale, era facile trarre la conseguenza che ne trassero , ritornando ad un motivo origeniano alcune teologiche moderne, in Germania segna-

(1) Sum. Theol. I 2 qu. IV, art. 5, anima autem sine corpore non habet perfectionem naturae..... ergo anima sine corpore non potest esse beata.

(2) È notevole che Dante, quanto all'anima dei dannati sembra ammettere la resurrezione del corpo terreno Inf. XIII, 103 « Come l'altre, verrem per *nostre* spoglie »; mentre nel Purgatorio I, 75 si parla della *veste ch'al gran dì sarà si chiara*, e nel Paradiso della *carne gloriosa e santa.*

tamente, vale a dire la perfetta personalità esser data dal potere che ha l' anima di ricostituire per virtù propria un corpo di natura pressochè spirituale, che abbia cioè quella « *claritas* e *subtilitas* » che i Dottori scolastici attribuivano pure al corpo di resurrezione.

INDICE

INDICE